الموافقات

في

أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً

يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

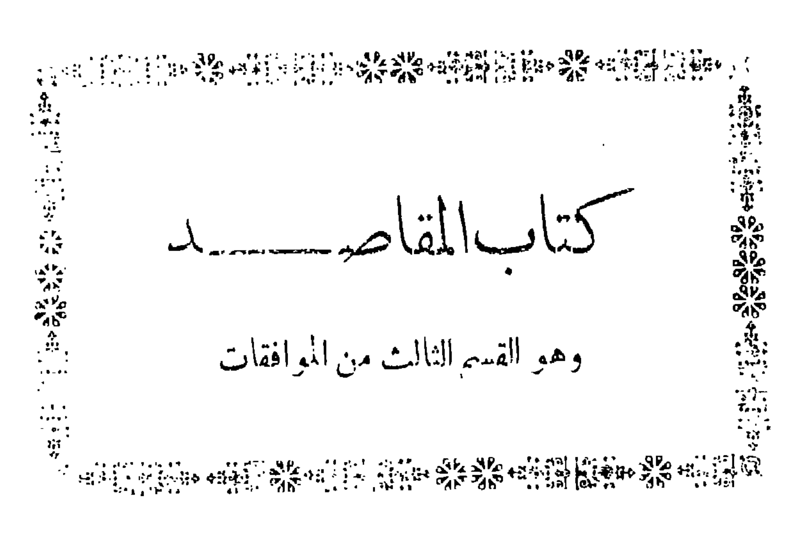
بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وتفصيله ووضع تراجمه الاستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالازهر الشريف

الجزء الثاني



كتاب المقاصد

وهو القسم الثالث من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان :

« أحدهما » يرجع الى قصد الشارع . « والآخر » يرجع الى قصد المكلف .

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع فى وضع الشريعة ابتداء (١) ، ومن جهة قصده في وضعها للافهام ، ومن جهة قصده فى وضعها للتكليف بمقتضاها ، ومن جهة قصده فى دخول المكلف تحت حكمها . فهذه أربعة أنواع

---

(١) أى بالقصد الذى يعتبر فى المرتبة الأولى ويكون ماعداه كأنه تفصيل له . وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد فى الدارين . فان هذا فى المرتبة الأولى بالنسبة الى قصده فى افهامها وأنها يراعى فيها معهود الاميين فى عرفهم وأساليبهم مثلا ، وكذا بالنسبة الى قصده فى وضعها للتكليف بمقتضاها وأن ذلك انما يكون فيما يطيقه الانسان من الافعال المكسوبة ، لاما كان فى مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب فلا يطلب رفعها مثلا ، وتفاصيل ماينضبط به مايصح أن يكون مقصودا للتكليف به ومالا يصح ، وكذا بالنسبة الى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها ، وأنها كلية لاتخص بعضا دون بعض ، وأن المعتبر فى مصلحة العباد مايكون على الحد الذى حده الشرع لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ، وأنه لايلزم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لاغير فى العاجل والآجل أن يكون نيلهم لها خارجا عما رسمه الشرع له

وهكذا من تفاصيل هذه الانواع الثلاثة فى مقاصد الشرع من وضع الشريعة فانها تعتبر فى المرتبة الثانية بالنسبة للقصد فى أصل وضعها ، كما سيأتى له بسط ذلك كله

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدّمة كلامية) مسلّمة في هذا الموضع :

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً و هذه دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً . وليس هذا موضع ذلك . وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة ألبتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين . ولما اضطرّ (١) في علم أصول الفقه الى إثبات العلل للأحكام الشرعية ، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة . ولا حاجة الى تحقيق الأمر في هذه المسألة

والمعتمد انما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ، ولا غيره ، فإنّ (٢) الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل : (رُسُلاً مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ لِئلاَّ يكونَ للناسِ على اللهِ حُجّةٌ بعدَ الرُّسُلِ) (وما أرسلناكَ إلاَّ رحمةً للعالَمين) وقال في أصل الخلقة : (وهو الذي خلقَ السمواتِ والارضَ في ستةِ أيامٍ وكان عرشُه على الماء ليبلُوَكم أيُّكم أحسنُ عملا) (وما خلقتُ الجنَّ والانسَ الاَّ ليعبدونِ)

على وجه لم يسبق اليه رحمه الله

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر . لانك اذا قست هذه المقاصد بما ذكروه في الاصول تجد أنها تعد في مبادي الفن . فمثلا تراهم يعدّون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادي ، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث — بجميع المسائل التي ذكرها فيه — من قبيل الكلام في المكلف به وأنه لابد أن يكون مقدورا للعبد داخلا تحت كسبه . وهكذا الباقي من الانواع الاربعة اذا تاملتها تجدها من المبادي لا مقاصد الفن التي هي الادلة . اللهم الا على نوع من التوسع في الاصول بان كل ما انبنى عليه فقه فهو من أجزاء الاصول . و لا حاجة اليه مع ظهور الغرض

(١) أي ليتأتى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي

(٢) أي ولا يتأتى للرازي أن يقول في هذه العلل العامة انها علامات للأحكام . ثم لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة [illegible]

(الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً)

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء : (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم) وقال في الصيام : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وفي الصلاة : (إن الصلاة (١) تنهى عن الفحشاء والمنكر) وقال في القبلة : (فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة) وفى الجهاد : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وفي القصاص : (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) وفى التقرير على التوحيد : (ألست بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين) والمقصود التنبيه

وإذا دل الاستقراء على هذا ، وكان فى مثل هذه القضية مفيداً للعلم ، فنحن نقطع بأن الامر مستمر فى جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجملة (٢) ثبت القياس والاجتهاد ، فلنجر على مقتضاه — ويبقى البحث فى كون ذلك واجبا أو غير واجب موكولا الى علمه — فنقول والله المستعان :



(١) أخذ المعنى على أنه علة للامر باقامة الصلاة . وتأمله

(٢) سيأتى له فى كتاب الاجتهاد — فى المسألة العاشرة — توسع فى هذه الجملة وفى تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح

النوع الاول

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى[١] ﴾

تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق . وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : « أحدها » أن تكون ضرورية . « والثانى » أن تكون حاجية « والثالث » أن تكون تحسينية .

(فأما الضرورية) فمعناها أنها لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين

والحفظ لها يكون بأمرين : « أحدهما » ما يقيم أركانها و يثبت قواعدها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود[٢] . « والثانى » ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم

فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود ؛ كالإيمان[٣] ،

(١) سيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان واف للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملاتها وان كان على نحو آخر

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها. ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم ، كالجنايات . فلا يقال : ان مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول المأكولات مثلا هو مراعاة لها من جانب العدم ، اذ بفعل هذه الاشياء التى بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مدتها أو لا يطرأ عليها العدم ـ فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضا مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى

(٣) قال فى التحرير وشرحه : حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعى

والنطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما أشبه ذلك . والعادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً ؛ كتناول (١) المأكولات ، والمشروبات ، والملبوسات ، والمسكونات ، وما أشبه ذلك . والمعاملات (٢) راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، والى حفظ النفس والعقل أيضاً ، لكن بواسطة العادات . والجنايات — ويجمعها (٣) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — ترجع الى حفظ الجميع من جانب العدم .

والعبادات والعادات قد مثلت . والمعاملات ما كان راجعا الى مصلحة الانسان مع غيره ، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض ، بالعقد على الرقاب

الى البدع ، ويقول الحنفية ان وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حربا علينا ، ولذلك لا يحارب الذمي والمستأمن ، ولا تقتل المرأة والراهب ، وقبلت الجزية . وهذا لا ينافي أنه لحفظ الدين : إذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضى الى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اه

فأنت ترى المؤلف توسع فى حفظ الدين فجعله مقصدا لجميع التكاليف أصولها وفروعها . ولعله لا يوافق قوله بعد : (فانها مراعاة فى كل ملة) لأن ذلك قد لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة الخ

(١) أى أصل تناول الغذاء الذى يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل . وسيأتى فى الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ أى مما يكون تركه غير مخل بالنفس والعقل ولكنه يؤدى الى الضيق والحرج . فالفرق بين المقامين واضح

(٢) أى بالمقدار الذى يتوقف عليه حفظ النفس والمال . فهى بهذا المقدار من الضرورى . وهذا هو الذى عناه الآمدى بجعل المعاملات من الضرورى . أما مطلق البيع مثلا فليس من الضرورى بل من الحاجى ، خلافا لامام الحرمين . وبهذا يتضح لك ما يأتى للمؤلف فى هذه المسألة والمسألة التى تليها

(٣) جملة معترضة . والظاهر أنها مقدمة من تأخير وأن موضعها إثر قوله : (والعبادات والعادات قد مثلت) وهى راجعة الى جميع ما قدمها يحفظ من جانب الوجود والعدم . ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعلق به جميعه وتنصب عليه من باب تكميل أبواب الشريعة ، اذ ما من أمر ولا نهى الا يتعلق بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع الى حفظ ما سبق من جانب العدم — ثم أكمل المقام بالتمثيل للمعاملات والجنايات لانه مثل لغيرهما آنفا . وسيأتى فى المسألة السابعة من

أو المنافع أو الأبضاع . والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشُرع فيها مايدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح ، كالقصاص والديات — للنفس ، والحد — للعقل ، وتضمين (١) قيم الأموال — للنسل ، والقطع والتضمين — المال ، وما أشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة . وهي : (٢) حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة (٣)

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتقَر اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب . فإذا لم تُراعَ دخل

مبحث الكتاب فى قوله : (وجامعها الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) ما يساعد على ما قررناه فى فهم قوله هنا : (ويجمعها الخ)

(١) الذى قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حد الزنا جلدا ورجما ، لانه مؤد الى اختلاط الانساب ، المؤدى الى انقطاع التعهد من الآباء ، المؤدى الى انقطاع النسل وارتفاع النوع الانسانى من الوجود . وأما ماقاله المؤلف فغير واضح .

(٢) ترتيبها من العالى للنازل هكذا : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل والمال ـ على خلاف فى ذلك . فإن بعضهم يقدم النفس على الدين

(٣) قال فى شرح التحرير : حصر المقاصد فى هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء اه فبعد هذا لا يقال ان الشوكانى تأمل التوراة والانجيل فلم يجد فيهما الا اباحة الخمر مطلقا . على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم . وعلى فرض صحة ماعزى للشوكانى — لو قيل ان الممنوع فى جميع الشرائع ضياع العقل رأسا والخمر تذهبه وقتا ثم يعود ، لكان له وجه .

أما تعريض الغنائم من الامم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها فى مكان خاص وعدم نيل شىء منها فظاهر أنه ليس من اتلاف الانسان للمال . وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنى ثم بالجهاد . وقد رخص فيها فى شرعنا خاصة كما فى الحديث : (ولم تحل لاحد قبلى) . وقصة : (فطفق مسحا بالسوق والاعناق) ليس فيها اتلاف لها . بل اما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها بيده لا بالسيف كما حققه الفخر ، واما أن يكون ذلك تقرباً الى الله باحب المال عنده لا كل الفقراء كما هو المشهور ، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها فى سبيل الله

على المكلفين — على الجملة (١) — الحرجُ والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة

وهي جارية في العبادات ، والعادات ، والمعاملات ، والجنايات :

ففي العبادات كالرخص المخففة ، بالنسبة الى لحوق المشقة بالمرض والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال ، مأكلا ومشربا وملبساً ومسكناً ومركباً ، وما أشبه ذلك . وفي المعاملات كالقراض (٢) ، والمساقاة ، والسلم ، والغاء التوابع في العقد على المتبوعات ؛ كثمرة الشجر ، ومال العبد . وفي الجنايات كالحكم باللوث ، والتدمية ، والقسامة ، وضرب الديّة على العاقلة ، وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك

(وأما التحسينات) فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنُّبُ الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات . ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق

وهي جارية فيما جرت فيه الأُولَيان :

ففي العبادات كإزالة النجاسة — وبالجملة الطهارات كلها — وستر العورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات ، وأشباه ذلك . وفي العادات كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات ، والإسراف والإقتار في المتناولات . وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلأ ، وسلب العبدِ منصب الشهادة والإمامة ، وسلب المرأة

(١) أي ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات

(٢) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما اشرنا اليه فيما سبق ، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الامثلة من خصوص ما كان لدأصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلي واستثنى ذلك منه حتى عدّ رخصة بالاطلاقات الاربعة السابقة

منصب الإمامة . وإنكاح نفسها . وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها . وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد ، أو قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو فى معناها . فهذه الأمور راجعة الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ؛ إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضرورى ولا حاجي ، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين

﴿ المسألة الثانية ﴾

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم اليها ما هو كالتتمة والتكملة ، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية

فأما الأولى (١) فنحو التماثل فى القصاص . فانه لا تدعو اليه ضرورة ، ولا تظهر فيه شدة حاجة . ولكنه تكميلي (٢). وكذلك نفقة المثل ، وأجرة المثل ، وقراض المثل (٣) ، والمنع من النظر الى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، والورع اللاحق فى المتشابهات ، وإظهار شعائر الدين ، كصلاة الجماعة فى الفرائض والسنن وصلاة الجمعة ، والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في

(١) أى مرتبة الضروريات

(٢) أى انما هو مكمل لحكمة القصاص : فان قتل الاعلى بالادنى مؤد الى ثوران نفوس العصبة ، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التى قصدها الشرع منه . ومثله تحريم قليل المسكر ، لانه بما فيه من لذة الطرب يدعو الى الكثير المضيع للعقل . فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير . فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض

(٣) أى ان هذه الامثلة الثلاثة مكملة للضرورى من حفظ المال للطرفين . كما أن منع النظر للاجنبية مكمل للضرورى من حفظ النسل بالمنع من الزنا ، لان النظر مقدمة للزنا وداعية اليه . وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعى . وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذى هو ضرورى ، فان الزيادة

البيع ، إذا قلنا إنه من الضروريات

وأما الثانية فكاعتبار (١) الكفء ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كله لا تدعو اليه حاجة مثل الحاجة الى أصل النكاح فى الصغيرة . وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات ، فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة . ومن ذلك الجمع بين الصلاتين فى السفر الذى تقصر فيه الصلاة . وجمعُ المريض الذى يخاف أن يُغلب على عقله . فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة ، إذ لو لم يُشرَع لم يُخِلَّ بأصل التوسعة والتخفيف

وأما الثالثة فكآداب الأحداث ، ومندوبات الطهارات ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وان كانت غير واجبة ، والإنفاق من طيبات المكاسب ، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق ، وما أشبه ذلك . ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات . وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات ، فإن الضروريات هى أصل المصالح ، حسبما يأتى تفصيل ذلك بعد هذا ان شاء الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾

كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرط ، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال . وذلك أن كل تكملة يفضى اعتبارها الى رفض أصلها ،

جزء من مال الدافع يذهب هدرا بدون مقابل معتبر شرعا . والورع تكميل لما هو من نوعه : فان كان فى عبادة فمكمل لها ، وان كان فى عادة أو معاملة فمكمل لذلك

(١) فان أصل المقصود من النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الالفة بين الزوجين . ومابه دوامه من مكملاته .

فلا يصح اشتراطها عند ذلك، لوجهين:

(أحدها) أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لان التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصفة يؤدّى الى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا. فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدّ الى عدم اعتبارها. وهذا محال لا يتصور. واذا لم يتصور لم تُعتبر التكملة واعتبر الاصل من غير مزيد.

(والثانى) أنا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى [١] لما بينهما من التفاوت

وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهمّ كلى، وحفظ المروءات مستحسن. فحُرّمت النجاسات حفظا للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى

وكذلك أصل البيع ضرورى، ومنع الغرر والجهالة مكمل. فلو اشترط نفى الغرر جملة لانحسم باب البيع. وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية [٢]، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات. ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسر، منع من بيع المعدوم [٣] الا في السلم. وذلك في الإجارات ممتنع. فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها، والإجارة محتاج

(١) أى تحصيلها أولى بالاعتبار. فيجب أن تترجح على التكميلية. لان حفظ المصلحة يكون بالاصل وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته. فاذا عارضته فلا تعتبر

(٢) قد تكون الاجارة ضرورية كالاستئجار لارضاع من لا مرضعة له وتربيته. وقد تكون حاجية وهو الا كثر. ومثله يقال فى البيع وسائر المعاملات. باعتبار توقف حفظ احد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف

(٣) المقابل للحضور الغيبة. والمقابل للعدم الوجود. فاما أن يقول (واشتراط وجود العوضين) ثم يقول: (منع بيع المعدوم الا فى السلم)

اليها ، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد . ومثله جار في الاطلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرها

وكذلك الجهاد مع ولاة الجور قال العلماء بجوازه ، قال مالك : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين . فالجهاد ضروري ، والوالي فيه ضروري ، والعدالة فيه مكملة للضرورة ، والمكمل اذا عاد للأصل بالابطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور (١) عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء (٢) فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة ، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة (٣) ، والعدالة مكملة لذلك المطلوب . ولا يبطل الاصل بالتكملة

ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورياتها(٤). فإذا أدى طلبه إلى أن لا تصلى . كالمريض غير القادر سقط المكمل . أو كان في اتمامها حرج ، ارتفع الحرج عمن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة . وستر العورة من باب محاسن

وهو ظاهر . واما ان يقول كما قال أو لا ثم يقول: (منع من بيع الغائب الا في السلم) فيعترض عليه بان بيع الغائب الموصوف جائز . ومقتضى قوله بعد :- (فاشتراط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وان لم يحضر العوض أو لم يوجد) أن غرضه بقوله (واشتراط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما . ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولا . فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه

(١) و(٢) قال رسول الله ﷺ : الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، براً كان أو فاجراً . والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم ، براً كان أو فاجراً ، وان عمل الكبائر . أخرجه أبو داود

أقول قال صاحب كتاب الغماز اللماز في الموضوعات : حديث الصلاة خلف كل بر وفاجر قد ورد من طرق . قال الدارقطني والعقيلي ليس في ذلك شيء يصح عنه ﷺ . وسئل احمد عنه فقال : مانعرفه اه

(٣) أي المكملة للضروري كما سبق له . والعدالة في الامام مكملة لهذا المكمل

(٤) المناسب (لضروريها) أي أن الصلاة من الضروريات الخمس وهذا القيام مكمل لها

الصلاة . فلو طلب على الإطلاق لتعذر أداؤها على من لم يجد ساتراً ، الى أشياء من هذا القبيل فى الشريعة تفوق الحصر . كلها جار على هذا الأسلوب

وانظر فيما قاله الغزالي فى الكتاب المستظهرى فى الإمام الذى لم يستجمع شروط الإمامة واحمل عليه نظائره

﴿المسألة الرابعة﴾

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية

فلو فرض اختلال الضرورى بإطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق . ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضرورى بإطلاق . نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجى بوجه ما . وقد يلزم من اختلال الحاجى بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما . فلذلك اذا حوفظ على الضرورى فينبغى المحافظة على الحاجى . واذا حوفظ على الحاجى فينبغى أن يحافظ على التحسيني، اذا [1] ثبت أن التحسيني يخدم الحاجى ، وأن الحاجى يخدم الضرورى . فان الضرورى هو المطلوب [2]

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها

(أحدها) أن الضرورى أصل لما سواه من الحاجى والتكميلى

(والثانى) أن اختلال الضرورى يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق

(والثالث) أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضرورى

(والرابع) أنه قد يلزم من اختلال التحسيني باطلاق أو الحاجى باطلاق اختلال الضرورى بوجه ما

١. لعل الأصل (اذ)، لا (اذا) ، كما يفيده السياق
٢. أى الأصلي والأشد فى الطلب وإلا فالكل مطلوب. وسيأتى له ما يفسره فى آخر المسألة

(والخامس) أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري

﴿ بيان الاول ﴾ أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم . فإذاً اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها ، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود – أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف – وكذلك الأمور الأخروية لاقيام لها الا بذلك

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى . ولو عدم المكلف لعدم من يتدين . ولو عدم العقل لارتفع التدين . ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء . ولو عدم المال لم يبق عيش – وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره اذا أخذه من وجهه . ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها ، وما يؤدي اليها من جميع المتمولات – فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء . وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة

وإذا ثبت هذا فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى ؛ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها ، بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات ، وتميل بهم فيها الى التوسط والاعتدال في الأمور ، حتى تكون جارية على وجه لا يميل الى إفراط ولا تفريط

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع ، وكما نقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض ، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعاً ، ويجوز له ترك الصيام في وقته الى زمان صحته ، وكذلك ترك المسافر الصوم

وشطر الصلاة ، وسائر ما تقدم في التمثيل، وغير ذلك . فإذا فهم هذا لم يَرْتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروعٌ دائرة حول الأمور الضرورية

وهكذا الحكم في التحسينية ؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري . فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر . وإذا كملت ما هو حاجي فالحاجي مكمل الضروري ، والمكمل المكمل مكمل . فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه

﴿بيان الثاني﴾ يظهر ما تقدم ، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود ، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه ، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين ؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر . وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه ؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص ، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف . وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة . لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها ، أو التكبير ، أو الجماعة ، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية . ولو فرض أن ثَمَّ حكماً هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر ، ثم بقي الحكم مقصوداً لذلك الأمر ، كان هذا فرض محال . ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل ، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك ؛ لأنها من أوصاف الصلاة بالفرض . فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع ، وأوصافها بخلاف ذلك

وكذلك تقول إذا كان أصل الصلاة منهياً عنه قصداً ، أو الصيام كذلك، كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار ، والنهي عن الصيام في العيد، فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي ، من حيث نهي عن أصل الصلاة التي لماهية اجتماعية في الوقوع؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك.

ولا تكون منهياً عنها الا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل

ولا يقال : إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيا عنها بذلك الاعتبار ، فلا يلزم أن تكون منهيا عنها مطلقا . وإذا لم تكن منهيا عنها على الاطلاق ، لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له. فلا يلزم من اختلال الأصل اختلال الفرع كما أصلت . وأيضا فان الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة : كالطهارة مع الصلاة . وقد تثبت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد ، كجر المُوسَى في الحج على رأس من لا شعر له . فالأشياء اذا كان لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وضعت مكملة أن ترتفع بارتفاع المكمَّل

لأنا نقول : إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران : إعتبارٌ من حيث هي من أجزاء الصلاة ، واعتبارٌ من حيث أنفسها . فأما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه . وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف . ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف ؛ اذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا . فكذلك ما كان في الاعتبار مثله . فاذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمِّل مع انتفاء المكمَّل. وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر . ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف المقصود بكونه موضوعا لأجله(١)، فلا يمكن — والحال هذه — أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، الا أن يدل دليل على الحكم ببقائها(٢). فتكون

(١) كطلب أنواع الطهارة لاجل الصلاة ، لا يبقى هذا الطلب اذا ارتفع طلب الصلاة

(٢) أي ببقاء طلبها . أي فاذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة الى مقصد آخر، فذلك لامانع منه أن يكون الشيء مقصودا لنفسه ومقصودا ليكون وسيلة لغيره باعتبارين . فالوضوء مثلا عبادة مقصودة في نفسها ، ووسيلة الى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا. فقد لا يكون

إذ ذاك مقصودة لنفسها. وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة الى مقصود آخر فلا امتناع فى هذا . وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لا شعر له

وبهذه القاعدة يصح القول بامرار الموسى على رأس من ولد مختونا بناء على أن ثَم ما يدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه ، والا لم يصح . فالقاعدة صحيحة. وما اعترض به لا نقض فيه عليها. والله أعلم بغيبه وأحكم

﴿ بيان الثالث ﴾ أن الضرورى مع غيره كالموصوف مع أوصافه . ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فكذلك فى مسألتنا لأنه يضاهيه

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعدّ من أوصافها(١) لا مر ءلا يبطُل أصل الصلاة

وكذلك اذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر ءلا يبطل أصل البيع، كما فى الخشب والثوب المحشوّ ، والجوز ، والقسطل ، والأصول المغيبة فى الارض ؛ كالجزر واللفت ، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك

وكذا لو ارتفع اعتبار المماثلة فى القصاص لم يبطل أصل القصاص . وأقرب الحقائق اليه الصفة مع الموصوف. فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها، كذلك ما نحن فيه . اللهم الا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءا من ماهية الموصوف، فهى إذ ذاك ركنٌ من أركان الماهية، وقاعدةٌ من قواعد ذلك الاصل . وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده، كما فى الركوع والسجود ونحوها فى الصلاة ، فان الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها ، بالنسبة الى القادر عليها. هذا لا نظر فيه. والوصف الذى شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من

طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوبا . ولكن الكلام فى وسيلة اعتبرت وصفا للغير ، فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل اليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التى تعتبر فيها مكملة لغيرها

(١) أى مما ليس ركناً فيها كما يأتى بيانه

الحاجيات ولا من الضروريات

لا يقال: إن من أوصاف الصلاة مثلا الكمالية أن لا تكون في دار مغصوبة. وكذلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكين مغصوبة، وما أشبهه. ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة. فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف

لانا نقول: من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فعلى هذا الأصل المقرر بنى. ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذاتي، فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها، من حيث كانت أركانها كلها — التي هي أكوان — غصبا لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة. وتحريم الأصل إنما يرجع الي تحريم الأكوان، فصارت الصلاة نفسها منهيا عنها، كالصلاة في طرفي النهار، والصوم في يوم العيد

وكذلك الذكاة حين صارت السكين منهيا عن العمل بها لأن العمل بها غصب، كان هذا العمل المعين وهو الذكاة منهيا عنه. فصار أصل الذكاة منهيا عنه. فعاد البطلان الى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار

ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور، إذ لا يتصور فيه خلاف، لأن أصله عقلي. وإنما يتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به (١)

﴿ بيان الرابع ﴾ من أوجه :

« أحدها » أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار ـ فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات ـ وكان مرتبطا بعضها ببعض، كان في إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد منه و مدخل للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه. فالمخل بما هو مكمل كالمخل بالمكمل من هذا الوجه.

(١) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لأصلها: هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية ؟

ومثال ذلك الصلاة ، فأن لها مكملات وهي هنا سوى الأركان والفرائض. ومعلوم أن الخل بها متطرق للاخلال بالفرائض والأركان ، لأن الأخف طريق إلى الأثقل . ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام : « كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه (١) » وفى الحديث : « لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده (٢) » وقول من قال : إنى لأجعل بيني و بين الحرام سترة من الحلال ولا أحرمها

وهو أصل مقطوع به متفق عليه ، ومحل ذكره القسم الثاني من هذا الكتاب

فالمتجريء على الأخف بالاخلال به معرض للتجرؤ على ما سواه . فكذلك المتجرىء على الاخلال بها يتجرأ على الضروريات . فاذاً قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق ، إبطال الضروريات بوجه ما

ومعنى ذلك أن يكون تاركا المكملات ومخلاً بها باطلاق ، بحيث لا يأتى بشىء منها ، وإن أتى بشىء منها كان نزرا ، أو يأتى بجملة منها إن تعددت ، إلا أن الاكثر هو المتروك والمخل به . ولذلك لو اقتصر المصلى على ماهو فرض فى الصلاة لم يكن فى صلاته ما يستحسن ، وكانت الى اللعب أقرب . ومن هنا يقول بالبطلان فى ذلك من يقوله . وكذلك نقول في البيع : اذا فات فيه ما هو من المكملات كانتفاء الغرر والجهالة ، أوشك أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود ، فكان وجود العقد كعدمه ، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده . وكذلك سائر النظائر

« والثانى » أن كل درجة بالنسبة الى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة الى ما هو فرض ، فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة الى أصل الصلاة كالمندوب

(١) ذكره فى التيسير عن الخمسة بلفظ : « كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه » (٢) متفق عليه

اليه . وكذلك قراءة السورة ، والتكبير ،والتسبيح ، بالنسبة الى أصل الصلاة .
وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس ، ولا مملوك للغير ، ولا مفقود الذكاة ، بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل . وكذلك كون المبيع معلوما ، ومنتفعا به شرعاً ، وغير ذلك من أوصافه ، بالنسبة الى أصل البيع كالنافلة

وقد تقرّر - في كتاب الأحكام - أن المندوب اليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل . فالاخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الاخلال بالركن من أركان الواجب ، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجبا فى ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخلّ بما هو بمنزلته أو شبيه به . فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال المكمّلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما

« والثالث » أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات ؛ وذلك أن كال الضروريات — من حيث هى ضروريات — إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سَعَة وبسطة ، من غير تضييق ولا حرج ، وحيث يبقى معها خصالُ معانى العادات ومكارم الاخلاق موفَّرةَ الفصول ، مكملة الأطراف ، حتى يستحسن ذلك أهل العقول . فإذا أُخل بذلك لَبِسَ قسمُ الضروريات لِبْسَةَ الحرَج والعَنت، واتُّصف بضد ما يستحسن فى العادات ، فصار الواجب الضرورى متكلَّف العمل ، وغير صاف فى النظر الذى وضعت عليه الشريعة . وذلك ضد ما وضعت عليه . وفى الحديث :« بُعِثتُ لأُتمّمَ مَكارِمَ الأَخلاق (١) » فكأنه لو فرض فِقدان

(١) أخرجه فى الجامع الصغير عن أبى هريرة بلفظ : « انما بعثت لأتمم صالح الأخلاق ،عن البخارى فى الأدب والحاكم والبيهقى فى الشعب . قال العزيزى وفى رواية: (مكارم الأخلاق) . وخرّج العراقى « بعثت لأتمم مكارم الاخلاق » عن أحمد والبيهقى والحاكم وصححه من حديث أبى هريرة أيضا

المكملات لم يكن الواجبُ واقعاً على مقتضى ذلك. وذلك خلل فى الواجب ظاهر. أمّا إذا كان الخلل فى المكمل للضرورى واقعاً في بعض ذلك (١) وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به. وهو ظاهر

« والرابع » أن كل حاجىّ وتحسينى إنما هو خادم للأصل الضرورى ومؤنس به، ومحسِّن لصورته الخاصة: إما مقدِّمةً له، أو مقارناً، أو تابعاً. وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدى به الضرورى على أحسن حالاته

وذلك أن الصلاة مثلا اذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فاذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه اليه، فاذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون. ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمةً لفرض أمّ القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه اليه؛ و اذا كبّر وسبّح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يَغفُلَ عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه. وهكذا الى آخرها. فلو قدّم قبلها نافلةً كان ذلك تدريجاً للمصلى واستدعاءً للحضور؛ ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة

وفى الاعتبار فى ذلك أن جُعلت أجزاءُ الصلاة غيرَ خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يَخْلُ موضعٌ من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان

فأنت ترى أن هذه المكملات الدائرةَ حول حمى الضرورى خادمةٌ له ومقويةٌ لجانبه. فلو خلَت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها. وعلى هذا

---

(١) أى بحيث لا يقال فيه انه اختل باطلاق، كما هو أصل الدعوى

الترتيب يجرى سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها

﴿ بيان الخامس ﴾ ظاهر مما تقدم، لأنه إذا كان الضرورى قد يختل باختلال مكملاته، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه إلا بها، كان من الأحق أن لا يخل بها

وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظةُ على الأول منها وهو قسم الضروريات. ومن هنالك كان مُراعى فى كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع. فهى أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة

المسألة الخامسة

المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعى بها

﴿ فأما النظر الأول ﴾ فأن المصالح الدنيوية ـ من حيث هى موجودة هنا ـ لا يتخلص كونها مصالح محضة. وأعنى بالمصالح ما يرجع الى قيام حياة الانسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الاطلاق، حتى يكون منعماً على الاطلاق. وهذا فى مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلّت أو كثرت، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها؛ كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك (١). فأن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما

---

(٦) أى مثل اكتساب المعارف الذى يقتضيه وصفه العقلى

من مفسدة تُفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير. ويدلك على ذلك ما هو الأصل: وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق. وأصل ذلك الأخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص. قال الله تعالى: (وَنَبْلُوكُم بالشرِّ والخَيْرِ فِتْنَة) (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكم أَحْسَنُ عَمَلاً) وما في هذا المعنى. وقد جاء في الحديث: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بالمكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بالشَّهوات (١)» فلهذا لم يَخْلُص في الدنيا لأحدٍ جهةٌ خاليةٌ مِنْ شركة الجهة الأخرى

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلَب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة؛ فإن رجحت المصلحة فمطلوب. ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه. ويقال إنه مفسدة ـ على ما جرت به العادات في مثله. فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى (٢) وقسمة غير هذه القسمة

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العاديّة

﴿ وأما النظر الثاني (٣) فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ﴾ فالمصلحة إذا كانت هي الغالبةَ عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة

---

(١) تقدم (ج ١ ص ١٠٤)

(٢) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده، لأنه باعتبار تعلق الخطاب، لا من حيث مواقع الوجود

(٣) سيأتي تقييد هذا النظر في المسألة الثانية

شرعاً ، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل ، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود ، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا . فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر الى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً ، ولأجله وقع النهي ، ليكون رفعها على أتم وجوه الامكان العادي في مثلها ، حسبما يشهد له كل عقل سليم . فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب في المحل . وما سوى ذلك مُلْغًى في مقتضى النهي ، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة (١) غير مشوبة بشيء من المفاسد ، لا قليلا ولا كثيراً . وإن تُوُهِّم أنها مشوبة ، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك ، لأن المصلحة المغلوبة (٢) أو المفسدة المغلوبة (٣) انما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج الى زيادة تقتضي التفات الشارع اليها على الجملة . وهذا المقدار (٤) هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام

والدليل على ذلك أمران : «أحدهما» أن الجهالة المغلوبة (٥) لو كانت مقصودة للشارع — أعني معتبرة عند الشارع — لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق ، ولا منهيّاً عنه بإطلاق . بل كان يكون مأموراً به من حيث المصلحة ، ومنهياً عنه من حيث المفسدة . ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك

(١) لانه انما نظر فيها الى الجهة الغالبة لاغير والغى مقابلها فلا التفات اليه وكانه عدم . لانه غير جار في الاعتياد الكسبي الذى جعله الشرع ميزانا للمصلحة والمفسدة

(٢) و (٣) لعل الاصل (الغالبة) فيهما

(٤) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي

(٥) لعلها الجهة المغلوبة

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي ؛ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر ، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها ، وما أشبه ذلك . فكان يكون الإيمان — الذي لا أعلى منه في مراتب التكاليف — منهياً عنه ، من جهة مافيه من كسر النفس من إطلاقها، وقطعها عن نيل أغراضها ، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيها . وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف ، وتمتعها بالشهوات من غير خوف ، مأموراً به أو مأذونا فيه ؛ لأن الأمور اللذيذة والخرجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجملة . وكل هذا باطل محض . بل الإيمان مطلوب بإطلاق . والكفر منهى عنه بإطلاق . فدل على أن جهة المفسدة بالنسبة الى طلب الإيمان ، وجهة المصلحة بالنسبة الى النهي عن الكفران ، غير معتبرة شرعاً . وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعاً

« والثاني » أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً ، لكان تكاليف العبد كله تكليفاً بما لا يطاق . وهو باطل شرعاً . أما كون تكليف مالا يطلق باطلا شرعا فمعلوم في الأصول . وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجحة . وقد أمر مثلا بإيقاع المصلحة الراجحة ، لكن على وجه يكون فيه منهياً عن إيقاع المفسدة المرجوحة . فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهى عن إيقاعه معاً . والجهتان غير منفكتين، لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متمحضة . فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معاً ، فقد قيل له « افعل » « ولا تفعل » لفعل واحد أي من وجه واحد في الوقوع، وهو عين تكليف مالا يطاق

لا يقال : ان المصلحة قد تكون غير مأمور بها، ولكن مأذوناً فيها. فلا يجتمع الأمر والنهي معا. فلا يلزم المحظور

لأنا نقول : إن هذا لا يطرد في جميع المصالح، فان المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها، يصح أن تكون مأموراً بها. وإن سلم ذلك فالأذن مضاد للأمر والنهي

معاً ، فأن التخيير مناف لعدم التخيير ، وهما واردان على الفعل الواحد. فورود الخطاب بهما معاً خطاب بمالا يستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به(١). وهو ما أردنا بيانه. وليس هذا كالصلاة في الدار المغصوبة ؛ لامكان الانفكاك بأن يصلي في غير الدار ، وهذا ليس كذلك

فإن قيل: إن هذا التقدير (٢) مشير لمذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشر ليس بمقصود الفعل ، وانما المقصود الخير. فاذا خلق الله تعالى خلقا ممتزجاً خيره بشره ، فالخير هو الذي خلق الخلق لأجله . ولم يخلق لأجل الشر وان كان واقعاً به . كالطبيب عندما إذا سقى المريض الدواء المر البشع المكروه . لم يسقه إياه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه ، بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة . وكذلك الإيلام بالفصد والحجامة وقطع العضو المتأكل ، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار . فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسببة عن أسبابها . فما تقدم شبيه بهذا ، من حيث قلت : إن الشارع - مع قصده التشريع لأجل المصلحة - لا يقصد وجه المفسدة ، مع أنها لازمة المصلحة . وهو أيضا مشير الى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع ، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الارادة . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقي التكويني . وليس كلامنا فيه ؛ وانما كلامنا في القصد التشريعي . وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي . ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق

---

(١) انما قيد بهذا حتى لا يعترض بان ايقاعه لا ينافي التخيير كالا ينافي الطلب . أما عدم إيقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط . فالتنافي انما يحصل مع اعتبار هذا القيد

(٢) لعله التقرير

بإطلاق، حسبما تبين في موضعه. فكل ما شُرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة، فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك. وإن كان واقعاً بالوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة. لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء. وحكمُ التشريع أمرٌ آخر، له نظر وترتيب آخر، على حسب ما وضعه. والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هذا قول المعتزلة. وبطلانه مذكور في علم الكلام. فالقصد التشريعي شيء. والقصد الخلقي شيء آخر. لا ملازمة بينهما

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجةً (١) عن حكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع، ففي ذلك نظر. ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخليص الحكم فيه بحول الله

مثاله أكل الميتة للمضطر، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً، وقتل القاتل، وقطع القاطع ـ وبالجملة العقوبات والحدود ـ للزجر، وقطع اليد المتأكلة، وقلع الضرس الوجعة، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذلك، للتداوي. وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً. وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة

فلا يخلو أن تتساوي الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى

فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، اذا ظهر ري بمقتضى الأدلة. ولعل هذا غيرُ واقع في الشريعة. وإن فُرض وقوعه

(١) أي بأن تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الادلة

فلا ترجيح الا بالتشهي من غير دليل . وذلك في الشرعيات باطل باتفاق . وأما أنّ قصدَ الشارع متعلقٌ بالطرفين معاً : طرف الإقدام ، وطرف الإحجام فغير صحيح ؛ لأنه تكليف مالا يطاق ، اذ قد فرضنا تساويَ الجهتين على الفعل الواحد . فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً . ولا يكون أيضاً القصد غير متعلق بواحدة منهما ؛ إذ قد فرضنا أنّ (١) توارد الامر والنهي معاً . ونصوا علّان على القصد على الجلة — حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى ؛ إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء . فلم يبق الا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى . ولم يتعين ذلك للمكلف . فلا بد من التوقف (٢)

وأما إنّ ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال : إن قصد الشارع متعلق(٣) بالجهة الأخرى ؛ إذ لو كان متعلقا بالجهة الأخرى لما صح الترجيح ، ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف . وذلك غير صحيح مع وجود الترجيح . ويمكن أن يقال : إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان ؛ إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع . ونحن إنما كُلّفنا بما ينقدح(٤) عندنا أنه مقصود الشارع ، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر . فالراجحة — وان ترجحت — لا تقطع إمكان

(١) لعل كلمة أن زائدة . وقد فرض ذلك بقوله (وبالجملة فكل ما تعارضت فيه الادلة)
(٢) أي أو التخيير ، كما ذكروه عند تعارض الادلة وتساويها

(٣) لعل صوابها غير متعلق . يعني وحينئذ فليس للشارع الا جهة واحدة تقصد بالطلب . فمن أصابها أصاب وله أجران ، ومن أخطأها فقد أخطأ وله أجر . وهذا القول للمخطئة

(٤) فالحكم الشرعي ـ بالنسبة للمجتهد ومن يقلده ـ هو ما انقدح في نفس المجتهد ، وحينئذ يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة . وهذا هو رأي المصوبة حيث قالوا ان كل صورة لانص فيها ليس لها حكم معين عند الله بل ذلك تابع لظن المجتهد . وعلى هذا يكون الامكان الثاني مبنيا على قاعدة المصوبة والامكان قبله على قاعدة المخطئة . فلعل في النسخة تحريفا فيما يأتي له بعد

كون الجهة الاخرى هي المقصودة للشارع . إلا أن هذا الامكان مُطَّرَحٌ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين ، وغير مطّرح في النظر . ومن هنا نشأت(١) قاعدةُ مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ . والامكان الأول جارٍ(٢) على طريقة المصوّبين، والثاني جارٍ(٣) على طريقة المخطّئين

وعلى كل تقدير فالذى يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً(٤) عند جتماعها مع الجهة الراجحة ، إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد . فكان تكليفا بما لا يطاق . وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها ، سواء علينا أقلنا إن كل مجتهد مصيب أم لا . فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجا عنه . فالقياس مستمر ، والبرهان مطلق في القسمين . وذلك ما أردنا بيانه

فان قيل . أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني ؟ فان مقاصد الشارع تنقسم الي ذينك الضربين

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول . فاذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني . وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

المسألة السادسة

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين : « دنيوية » و « أخروية » وتقدم الكلام على الدنيوية ، اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية . فنقول إنها على ضربين :

(أحدهما) أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر ، كنعيم أهل الجنان ، وعذاب أهل الخلود في النيران — أعاذنا الله من النار . وأدخلنا الجنة

(١) لانه لولا أنه يجوز أن تكون الجهة الاخرى معتبرة ، ما كان لمن بيده دليل قائم على احدى الجهتين أن يراعى الجهة الاخرى ويبنى عليها حكما

(٢) و (٣) علمت مافيهما

(٤) أى في التكليف ، لان هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده

برحمته

(والثانى) أن تكون ممتزجة . وليس ذلك إلا بالنسبة الى من يدخل النار من الموحدين ، فى حال كونه فى النار خاصة . فاذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع الى القسم الأول . وهـذا كله حسبما جاء فى الشريعة ؛ إذ ليس للعقل فى الأمور الأخروية مجال ، و إنما تُتلقى أحكامها من السمع

أما كون هذا القسم الثانى ممتزجاً فظاهر ؛ لأن النار لاتَنال منهم مواضعَ السجود ، ولا محلَّ الإيمان . وتلك مصلحة ظاهرة . وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم ، وأعمالُهم لم تتمحض للشر خاصة ، فلا تأخذهم النار أَخذَ مَن لاخير فى عمله على حال . وهذا كاف فى حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة . ثم الرجاء المعلق بقلب المؤمن راحةٌ ما ، حاصلة له مع التعذيب ؛ فهى تُنَفِّس عنه من كرب النار . الى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية فى الشريعة ، من استقراها ألفاها

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة ، كقوله تعالى : (لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) وقوله: (فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ) الآية ! وقوله : (لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى) وهو أشد ماهنالك ، الى سائر مايدل على الإبعاد من الرحمة . وفى الجنة آيات آخر وأحاديث تدل على أن لاعذاب ولا مشقة ولا مفسدة ؛ كقوله : (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ — إلى قوله : لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ) وقوله : (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) إلى غير ذلك مما هو معلوم . وقد بيّن ذلك ربنا بقوله فى الجنة : « أنتِ رحمتى[1] » وفى النار : « أنتِ عذابى[2] »

---

(١) و (٢) روى البخارى عن أبى هريرة قال صلى الله عليه وسلم : « تحاجت الجنة والنار . فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين . وقالت الجنة لايدخلنى إلا ضعفاء الناس وسقطهم ؟ . قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى . وقال للنار أنت عذابى أعذب بك من أشاء من عبادى الخ الحديث »

فسمى هذه بالرحمة مبالغة . وهذه بالعذاب مبالغة .

فان قيل : كيف يستقيم هذا ؟ وقد ثبت أن فى النار دَرَكاتٍ بعضُها أشدُّ من بعض ، كما أنه جاء فى الجنة أن فيها دَرَجات بعضُها فوق بعض ، وجاء فى بعض أهل النار أنه فى ضَحضاح — مع أنه من المخلَّدين . وجاء أن فى الجنة من يُحرَم بعض نعيمها ؛ كالذى يموت مُدْمِنَ خمر ولم يتب منها . واذا كانت دركات الجحيم — أعاذنا الله منها — بعضُها أشد ، فالذى دون الأشد أخف من الأشد . والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التى تحصِّل مصلحةً ما . وأيضاً فالقدر الذى وصل اليه العذاب بالنسبة الى مايتوهم فوقه خفيف ، كما أنه شديد بالنسبة الى ماهو دونه . وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما ؛ فهى مصلحة فى ضمن مفسدة العذاب . كما أن درجات الجنة كذلك فى الطرف الآخر ؛ فان الجزاء على حسب العمل . وإذا كان عمل الطاعة قليلا بسبب كثرة المخالفة ، كان الجزاء على تلك النسبة . ومعلومٌ أن رتبةَ آخِرِ مَن يدخل الجنة ، ليست كرتبة مَن لم يعص الله قط وَدَأَبَ على الطاعات عمرَه . وانما ذلك لأجل عمل الأول السببى ؛ فكان جزاؤه على الطاعة فى الآخرة نعيما كدَّره عليه كثرةُ المخالفة . وهذا معنى ممازجة المفسدة . فاذا كانَ كذلك فالقسمان معاً قسمٌ واحد (١)

فالجواب أنه لايصح فى المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب ، ولا أنَّ فيها مفسدةً ما بوجه من الوجوه . هذا مقتضى نقل الشريعة . نعم العقل لايحيل ذلك ؛ فإن أحوال الآخرة ليست جاريةً على مقتضيات العقول . كما أنه لايصح أن يقال فى النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضى مصلحة ما . ولذلك قال تعالى : (لاَ يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُون) فلا حالة هنالك ليستريحوا اليها وإن قلَّت . كيف وهى دار العذاب ؟ عياذاً بالله منها . وما جاء فى حرمان الخمر فذلك راجع الى معنى المراتب . فلا يجد مَن يُحرمها ألما بفقدها .

(١) لابد فيه من الامتزاج كحالة الدنيا

كما لا يجد الجميع ألماً بفقد شهوة الولد . أما المُخرَج إلى الضحضاح فأمر خاص ، كشهادة خُزَيمة ، (١) وعَنَاق أبى بُردة (٢). ولا تقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية

غير أنه يجب النظر هنا فى وجه تفاوت الدرجات والدركات ، لما ينبنى على ذلك من الفوائد الفقهية ، لامن جهة أخرى

وذلك أن المراتب ـ وإن تفاوتت ـ لايلزم من تفاوتها نقيضٌ ولا ضد . ومعنى هذا انك إذا قلت : « فلان عالم » فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقا بحيث لايُستَرابُ فى حصول ذلك الوصف له على كماله . فإذا قلت : « وفلان فوقه فى العلم » فهذا الكلام يقتضى أن الثانى حاز رتبةً فى العلم فوق رتبة الأول ، ولا يقتضى أن الأوَّل متصف بالجهل ولو على وجه ما . فكذلك إذا قلت : « مرتبة الأنبياء فى الجنة فوق مرتبة العلماء » فلا يقتضى ذلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غَضًّا من المرتبة بحيث يداخله ضده ؛ بل العلماء منعمون نعيما لا نقص فيه ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك فى النعيم الذى لا نقص فيه . وكذلكَ القول فى العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم ، كلٌّ فى العذاب لايداخله راحة ؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض

ولأجل ذلك لمَّا سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار ، أجاب بما عليه الأمر فى ترتيبهم فى الخيريَّة بقوله : (٣) « خير دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة ـ ثم قال : وفى كلّ دُورِ الأنصارِ خَيْرٌ » رفعاً لتوهم الضد ، من حيث كانت أفعل التفضيل

(١) أى حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى البيعة التى أنكرها الاعرابى فجعل شهادته بشهادة اثنين كما فى حديث أبى داود والنسائى

(٢) أى التى كانت دون السن المجزئة فى الضحية وصرح بأنها لاتجزىء لغيره كما فى حديث البخارى

(٣) رواه مسلم . ورواه البخارى أيضاً باختلاف يسير فى بعض الالفاظ

قد تستعمل على ذلك الوجه؛ كقوله تعالى : (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى) ونحو ذلك . فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول . ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح . وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر ، فإن فى آخره : فلحقنا سعد ابن عبادة فقال : ألم تر أن نبيَّ الله خَيَّرَ الأنصار فجعلنا خيراً ؟ فقال : « أوليس بِحَسْبِكُمْ أن تكونوا مِنَ الأخيار ؟ » لكن التقديم فى الترتيب يقتضى رفع المزية ، ولا يقتضى اتصاف المؤخر بالضد ، لا قليلا ولا كثيراً

وكذلك يجرى حكم التفضيل بين الأشخاص ، و بين الأنواع ، وبين الصفات. وقد قال الله تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) وفى الحديث : « المؤمنُ القَوى خيرٌ وأحبُّ إلى الله مِنَ المؤمنِ الضعيف . وفى كُلٍّ خَيْرٌ [(١)] »

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن . وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع . وهذا معنى حسنٌ جدًّا ، مَن تحقَّقه هانت عليه معضلاتٌ ومشكلاتٌ فى فهم الشريعة ؛ كالتفضيل بين الأنبياء [(٢)] عليهم الصلاة والسلام ، وزيادة الإيمان ونقصانه ، وغير ذلك من الفروع الفقهية ، والمعانى الشرعيــة ، التى زلَّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس . وبالله التوفيق

---

(١) تقدم (ج ١ — ص — ٢٢٦)

(٢) فالانبياء مثلا متساوون فى حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها . إنما التفاضل بالمزايا : من كثرة الأتباع والمهتدين ، ومن التفوق فى الصبر على ما لاقوا فى هذا السبيل ، حتى عد بعضهم من أولى العزم . وكذا يقال فى الايمان : زيادته ونقصه ليست فى نفس الحقيقة ، وإنما هى بالمزايا والثمرات وهكذا .

﴿ المسألة السابعة ﴾

إذا[١] ثبت أنّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية . وذلك على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء ، وسواء فى ذلك ما كان من قبيل الضروريات أوالحاجيات أو التحسينات . فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تحل أحكامها ، لم يكن التشريع موضوعاً لها ؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد ، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما فى جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال وكذلك وجدنا الأمر فيها . والحمد لله

وأيضاً فسيأتى بيان أن الأمور الثلاثة كلية فى الشريعة ، لاتختص على الجملة . وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلى . وإن خصت بعضا فعلى نظر الكلى . كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات . فالنظر الكلى فيها منزل للجزئيات ، وتنزله للجزئيات لايخرم كونه كليا . وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام فى التشريع . وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له ، وهو المصالح

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المصالح المجتلبةُ شرعا والمفاسد المستدفَعةُ إنما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[٢] ، لا من حيث أهواء النفوس فى جلب مصالحها العادية ،

(١) أى بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ . فاذن منونة . وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبديا وكليا وعاما بحيث لايختل نظامها

(٢) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لايتنافى مع ظاهر الكلام هناك فى النظر الأول والثانى الذى انبنى عليه . فانه قال فى الأول (وأعنى بالمصالح مايرجع

أو درء مفاسدها العادية . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما سيأتي ذكره — إن شاء الله تعالى — أن الشريعة إنما جاءت لتُخرِج المكلفين عن دواعي أهوائهم ، حتى يكونوا عباداً لله(١) . وهذا المعنى إذا ثبت لايجتمع مع فرضِ أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ؛ وقد قال ربُّنا سبحانه(٢) : (وَلَوِ اتَّبَعَ الحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) الآية(٣) .

(والثاني) ما تقدم معناه(٤) من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبةٌ بالمضار

إلى قيام حياة الانسان في نفسه الخ) وقال بعد (إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة . إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب) ثم قال في النظر الثاني (فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب) — فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الانسان الشهوانية ، فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع . وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لاتعتبر ، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحاة الدنيا للاخرى . وذلك طبعا لايكون إلا تبعا لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقا بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود

(١) أي اختياراً ، كما أنهم عبيد له اضطرارا

(٢) راجع روح المعاني في معاني الآية ، تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف

(٣) بقيتها أيضاً فيه الدليل ، فانه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم ، اتباعا لأهوائهم الباطلة

(٤) مجرد هذا لايفيد بعد ما اعتبر سابقا أن [illegible]ا غلبت فيه جهة المنفعة فهو المصلحة ، وما ترجحت فيه المضرة فهو المفسدة . وأما قوله بعد : ([illegible] ذلك [illegible] معتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الخ) فهو دعوى أخرى [illegible] عليها ذلك العام المتقدم ، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق [illegible]

عادة ، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع ؛ كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبةُ الإحياء ، بحيث اذا دار الأمر بين إحيائها و إتلاف المال عليها ، أو اتلافها و إحياء المال ، كان إحياؤها أولى . فان عارض إحياؤها إماتةَ الدين ، كان إحياء الدين أولى و إن أدّى إلى إماتتها ؛ كما جاء فى جهاد الكفار ، وقتل المرتد ، وغير ذلك ، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتةَ نفوس كثيرة فى المحارب مثلاً ، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى . وكذلك إذا قلنا : الأكل والشرب فيه إحياء النفوس ، وفيه منفعة ظاهرة ، مع أن فيه من المشاقّ والآلام فى تحصيله ابتداء ، وفى استعماله حالا ، وفى لوازمه وتوابعه انتهاء ، كثيراً

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التى هى عماد الدين والدنيا ، لامن حيث أهواء النفوس ، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع فى الجملة ، و إن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع . فقد اتفقوا فى الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة ، بحيث مَنعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك . هـذا و إن كانوا بفقد الشرع على غير شىء ، فالشرع لما جاء بيّن هذا كله ، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ، ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم

(والثالث) أن المنافعَ والمضارّ عامّتها أن تكون اضافية لا حقيقية . ومعنى كونها اضافية أنها منافعُ أو مضارّ فى حال دون حال ، و بالنسبة الى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت . فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الأكل ، وكونِ المتناوَل لذيذاً طيباً ، لا كريهاً ولا مرًّا ، وكونه لا يولّد ضرراً عاجلا ولا آجلا ، وجهةُ اكتسابه لا يلحقه به ضرر

كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التى هى عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس ، فذلك يصح أن يكون دليلا ، لكن لاحاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله .

عاجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل . وهذه الأمور قلّما تجتمع ؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع ، أو تكون ضررا فى وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً فى آخر . وهذا كله بيّنٌ فى كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات [1] . ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ، ولكن ذلك لا يكون ، فدلّ على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء

(والرابع) أن الأغراض فى الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه ، فحصول الاختلاف فى الأكثر يمنع من أن يكون وضعُ الشريعة على وفق الأغراض ، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً ، وافقت الأغراض أو خالفتها

فصل

وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أنه لا يستمرّ إطلاق القول بأن الأصل فى المنافع الأذن ، وفى المضار المنع ، كما قرره الفخر الرازى [2] ؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاعٌ حقيقى ، ولا ضررٌ حقيقى ، وإنما عامتها أن تكون إضافية .

---

(١) يؤيد ماقلناه من وجود شبه التنافى بين ماهنا وما سبق فى المسألة الخامسة حيث يقول هناك : (وأعنى بالمصلحة — إلى أن قال — ونيله ماتقتضيه أوصافه الشهوانية) ثم بنى عليه أن ماغلب فيه المنفعة فهو المصلحة ، ولأجلها وقع الطلب

(٢) لامانع أن يحمل الاطلاق فى كلام الرازى على أنه بعد التحقق من كون الشىء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ماقاله من أن المنفعة الأصل فيها الأذن ، والمضرة المنع . لا أن مراده أن الأصل فى كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه . وهذا الذى أشرنا اليه هو الذى يصح أن يفهم به كلام مثل الامام الرازى . على أن هذا هو بعينه الذى جرى عليه المؤلف فى النظر الثانى فى المسألة الخامسة . ولذا قلنا إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لاطلاق المسألة الخامسة

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع — وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات [١] ، حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه فى وقت أو حال بحسب شخص ، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك — فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة : أن الأصل فى المنافع الإذن ، وفى المضار المنع ؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لاتخلو من المضار وبالعكس ، فكيف يجتمع الإذن والنهى على الشيء الواحد ؟ وكيف يقال : إن الأصل فى الخمر مثلا الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطردِ الهموم ، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ وهما لاينفكان . أو يقال: الأصل فى شرب الدواء المنع لمضرة شربه ، لكراهته وفظاعته ومرارته ، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به ؟ وهما غير منفكين . فيكون الأصل فى ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً . وذلك محال .

فإن قيل : المعتبر عند التعارض الراجحُ ؛ فهو الذى ينسب إليه الحكم ، وما سواه فى حكم المُغفَل المطّرح

فالجواب أن هذا مما يشدّ ماتقدم [٢] ؛ إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر فى ذلك راجع إلى ماتقدم ، وهو ماتقوم به الدنيا للآخرة ، وإن كان فى الطريق ضررٌ ماًمتوقعٌ، أو نفعٌ ما مندفع

---

(١) لكن على وجه عام كلى كما سبقت الاشارة اليه

(٢) نقول وهذا أيضاً يشد ماتقدم فى الجواب عن الرازى ، إذ لا يعقل أن يعنى أن كل مافيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلا ، وما فيه مفسدة ماممنوع كمرارة الدواء . بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة فى نظر الشارع . فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازى فظاهر ، والا فلا

﴿ ومنها ﴾ أن القرافىّ أورد إشكالاً فى المصالح والمفاسد ولم يجب عنه ، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد ، فقال :

« المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا ، فما من مباحٍ إلا وفيه فى الغالب مصالح ومفاسد ؛ فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس ، وآلام ومفاسد فى تحصيلها ، وكسبها ، وتناولِها ، وطبخِها ، وإحكامِها ، وإجادتِها بالمضغ ، وتلويث الأيدى ، إلى غير ذلك مما لو خُيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه . فمَن يؤْثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك ؟ فيلزم أن لايبقى مباحٌ ألبتة

« وإن أرادوا [(١)] ماهو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة ، فليس بعضها أولى من بعض ؛ ولأن العدول [(٢)] عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال ، فإنه سفه

« ولا يمكنهم أن يقولوا [(٣)] : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعّد الله على تركها ، وكلّ مفسدة توعّد اللهُ على فعلها ، هى المقصودة . وما أهمله الله تعالى غير داخل فى مقصودنا . فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال . لأنا نقول : الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، ويجب

(١) أى حتى تبقى المباحات قائمة

(٢) أى فان أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالأذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكما وسفهاً وخلواً عن الحكمة . تعالى الله عن ذلك

(٣) أى جواباً عن الاشكال بأن إرادة المطلق الذى هو مسمى المصلحة والمفسدة لاتبقى شيئاً من المباح . يعنى فان قالوا (نختار هذا المطلق ، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص ، حتى لايقال إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض ، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الاشكال) نقول لهم يلزمكم الدور

عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد . فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة ، من الوعيد ، لزم الدور[١] . ولو صحت الاستفادة فى المصالح والمفاسد ، للزمكم[٢] أن تجوّزوا أن يرد التكاليف بترك المصالح وفعل المفاسد ، وتنعكس الحقائق حينئذ ، فإن المعتبر هو التكاليف ، فأى شىء كلّفَ اللهُ به كان مصلحة . وهذا يبطل أصلكم . قال — : وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال ، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل[٣] ؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُرَاعَ . بل

---

(١) وتقريره أنهم يقولون : إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد ، ويأتى الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل . ويقولون أيضاً : إنه يجب عقلا أن يتوعد الله على ترك المصلحة ، فكأنهم يقولون ان التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعا لادراكه المصلحة . فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد . وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة . وهذا هو الدور بعينه

(٢) وذلك لأنهم يقولون : المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة ، وهى حقيقية لا اعتبارية . فاذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيا كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ماليس كذلك لأنا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط

(٣) أى فقد يفضل مطلق المصلحة فى الفعل على مافيه من مطلق المفسدة فيوجبه ، وبالعكس — لا يمكنهم الاجابة بهذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان ، وبقى مباحاً لم يوجب ولم يمنع . ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات فى المباحات فبقى الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم ، واعتبرها فى غير المباحات مفضلا مطلق المصلحة فى بعضها فجعله مطلوبا ، ومطلق المفسدة فى بعض آخر فجعله محظوراً . ولا حجر عليه تعالى فى ذلك . هذا إلا أنه يقال عليه انه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بايجابه أو تحريمه . فالقياس انما يكون دليلا عند النص على علة القياس واعتباره لها . أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل فانه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها فى استنباط الأحكام فتأمله . وهو داخل فيما أشار اليه بقوله : وان كان يخل بنمط من الاطلاع الخ

يقولون إن الله ألغى بعضها فى المباحات ، واعتبر بعضها . و إذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغى أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط . وهذا و إن كان يخل بنمط من الاطّلاع على بعض أسرار الفقه ، غير أنهم يقولون : يفعل الله مايشاء ، ويحكم مايريد ، ويعتبر الله يشاء ؛ ويترك ما يشاء — لا غيره فى ذلك . وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية الصعوبة : لأنهم إذا فتحوا هذا الباب[1] تزلزلت قواعد الاعتزال »

هذا ماقاله القرافى

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع ؛ اما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ماهو المعتبر مما ليس بمعتبر ، لكن على وجه يحصّل ضوابط ذلك[2] . والدليل القاطع فى ذلك استقراء أحوال الجارين على جادّة الشرع من غير إخلال بالخروج[3] فى جريانها على الصراط المستقيم ، وإعطاء كل ذى حق حقه من غير إخلال بنظام ، ولا هدم لقاعدة من قواعد الاسلام ، وفى وقوع الخلل فيها بمقدار مايقع من المخالفة فى حدود الشرع . وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع ، وكل أصل من أصول التكليف . فإذا حصل ذلك[4] للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط فى كل باب .

(١) أى باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك مايشاء ، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة

(٢) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب

(٣) أى مصور بالخروج عن الجادة . وقوله (فى جريانها) راجع لاستقراء الأحوال ، أى فاننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم ، معطين كل ذى حق حقه فلا يخلون بنظام ، أى لا تفوتهم مصلحة ، ولا تنهدم فى عملهم قاعدة من قواعد الدين.كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لايلتزمون الجادة ، فبمقدار ماخالفوا نجد الخلل فى أحوالهم بفوات المصالح . فقوله (وفى وقوع الخلل) عطف على المعنى

(٤) أى إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة ، واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار مايقع من المخالفة ، حصل لهم ضوابطُ فى كل باب لما يعتبره الشرع.

على ما يليق به . وهو مذكور فى كتبهم ، ومبسوط[١] فى علم أصول الفقه

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا ؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل فى زعمهم ، وهو الوجه الذى يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل ، فى المصالح ، أو ينخرم به ، فى المفاسد . وقد جعلوا الشرع كاشفا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم ، بلا زيادة ولا نقصان ، فلافرق بينهم و بين الأشاعرة فى محصول المسألة ، وإنما اختلفوا فى المُدرَك[٢] . واختلافهم فيه لا يضر فى كون المصالح معتبرة شرعاً ، ومنضبطة[٣] فى أنفسها

وقد نَزَع الى هذا المعنى أيضا[٤] فى كلامه على العزيمة والرخصة ، حين فسرها

مصلحة وما يعتبره مفسدة . فلا يعسر عليهم الجواب ، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية

(١) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً فى كل باب من أبواب الشرع مبسوطة فى علم الأصول . وهو كذلك : لأن هذه الضوابط هى عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التى بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام ، ومعرفة الحلال والحرام ، بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما ، كما سيأتى فى المسألة الأولى من كتاب الأدلة

(٢) فالأشاعرة يقولون : لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع . وقبله لا قِبل للعقل بادراكها . والمعتزلة يقولون : بل العقل يدركها فى أكثر الابواب قبل الشرع ، والشرع ورد كاشفا ومثبتا مافهمه العقل فى هذه الأبواب ، فالنتيجة فى الموضوع واحدة وهى أن المصالح والمفاسد معتبرة فى الاحكام الشرعية . ولا يرد اعتراض القرافى

(٣) أى فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة ، حتى يترتب عليه ما رتبه القرافى من تزلزل قواعدهم

(٤) أى الترديد فى معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شىء من المصلحة وشىء من المفسدة . فجعل المشاق والمضار فى كل الأفعال موانع . وما من فعل إلا وفيه ذلك . فكل ما فى الشريعة من الاحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الامام الرازى لها بناء على ما فهمه القرافى فيه . هذا ولم

الامام الرازى بأنها « جواز الإقدام مع قيام المانع » قال : —

« هو مشكل ؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات ، والحدود ، والتعازير ، والجهاد والحج ، رخصة ، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان : ظواهر النصوص المانعة إلزامه ، كقوله تعالى : (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وفى الحديث : « لا ضرر ولا ضرار[1] » وذلك مانع من وجوب هذه الأمور . والآخر أن صورة الإنسان مكرمة لقوله : (ولقد كرمنا بنى آدم) (لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم) وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد ، ولا يلزمه المشاق والمضار .

« وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعدوم ، والسلم كذلك ، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة ، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه ، ولم تعد منها . واستقراء الشريعة يقتضى أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة — وبالعكس — وإن قلت على العبد ، كالكفر والإيمان . فما ظنك بغيرهما ؟

« وعلى هذا ما فى الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعى ؛ لأنه لا يمكن[2] أن

يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازى هنا . ولو فسر المانع فى كلام الرازى بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الاصل الذى استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة لكان تفسير الرازى لها جيداً . نعم لو فسر المانع فى كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التى هى أشرف أعضاء الانسان المكرم وأمثال ذلك لاتجه إشكال القرافى على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره فى كتابيه المذكورين

(١) أخرجه احمد وابن ماجه عن ابن عباس . وأخرجه ابن ماجه عن عبادة وإسناده حسن . قال فى الاربعين : ورواه مالك فى الموطأ مرسلا عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضا

(٢) أى لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوى الذى لم يعارضه ما هو راجح . يعنى وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوى ، بل هو ضعيف فى مقابلة المثبت لها ، بخلاف الرخص فان المانع فيها قوى فلذلك كانت

يراد بالمانع ماسلم عن المعارض الراجح ، فإن أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة . فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح . وحينئذ تندرج جميع الشريعة ؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه »

ثم ذكر أن الذى استقر عليه حاله فى شرحى « التنقيح » و « المحصول » العجزُ عن ضبط الرخصة

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغنى فى الموضع(١) ، مع ما ذكر فى الرخصة فى كتاب الأحكام

﴿ ومنها ﴾ أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه ، كقوله تعالى : (هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مافى الأرْضِ جَمِيعاً) وقوله : (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ) وقوله (قُلْ مَنْ

رخصا — قال إن هذا الجواب لايحسم الاشكال . لأن بعض الرخص — كرخصة أكل الميتة — طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذى يطلب الاصل وهو التحريم . وإذاً فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا . فتدخل أحكام الشريعة كلها، لأنها لاتخلو من مانع ولو ضعيفا ، مثل الموانع التى أشرنا إليها فى صدر الاشكال . هذا ويمكنك أن تنقض للقرافى رده على الجواب . وذلك أنه جاء فى رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة . وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح ، وأن الرخصة الحقيقية لاتعدو حكم الاباحة بأحد المعنيين . فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح . وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ماقررما ذكرنا واستدل عليه . فالرازى أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة ، بل هو واجب شرعا

(١) لان ما اعترض به القرافى كلام الرازى مبنى على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً . وقد علمت أن الأمر ليس كذلك ، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعا ، سواء عند المعتزلة والاشاعرة . وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص ، كما انحسم إشكاله الذى أورده على جميع العلماء فى أصل الموضوع هنا . وأيضا كلام المؤلف فى باب الرخصة كاف فى دفع استشكاله وتحيره فى ضبط الرخصة

حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) الآية [١] وما كان نحو ذلك ، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق ، بل بقيود تقيدت بها ، حسبما دلت عليه الشريعة فى وضع المصالح ودفع المفاسد . والله أعلم

﴿ ومنها ﴾ أنّ بعض الناس قال : « إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لاتعرف إلا بالشرع . وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات — قال : ومن أراد أن يعرف المناسبات فى المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله [٢] ، بتقدير أن الشارع لم يرد به ، ثم يبنى عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التعبدات التى لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها » هذا قوله

وفيه بحسب ماتقدم نظر ؛ أما أنّ مايتعلق بالآخرة لايعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ماقال فى الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض . ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبيَّنَ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل فى الأحكام

ولو كان الأمر على ماقال بإطلاق ، لم يحتج فى الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة ، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا ، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بَثَّ فى ذلك من التصرفات ، وحسَمَ من أوجه الفساد التى كانت جارية ، مالا مزيد عليه . فالعادة تحيل استقلال العقول فى الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللّهم إلا أن يريد [٣] هذا القائل أنّ المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها . فذلك لانزاع فيه

---

(١) صدرها وإن كان فيه انكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق
(٢) أشبه بمذهب المعتزلة
(٣) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشرع لم يرد)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لابد عليه من دليل يستند إليه. والمستنَد إليه فى ذلك إما أن يكون دليلا ظنياً أو قطعياً. وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبيَّن فى موضعه؛ فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية. ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً. وهذا باطل. فلا بد أن تكون قطعية. فأدلتها قطعية بلا بُدّ.

فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعى مما ينظر فيه؛ فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً:

فالعقلى لاموقع له هنا؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول فى الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح؛ فلا بدّ أن يكون نقلياً.

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند، لايحتمل متنها التأويل على حال، أوْ لا. فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هذا إليها؛ لأن ما هذه صفته لايفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب. وإن كانت نصوصاً لاتحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع؛ إلا أنه متنازع فى وجوده بين العلماء.

والقائل بوجوده مُقِرٌّ بأنه لايوجد فى كل مسألة تفرض فى الشريعة، بل يوجد فى بعض المواضع دون بعض، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التى جاء فيها دليل قطعى

والقائل بعدم وجوده فى الشريعة يقول: إن التمسك بالدلائل النقلية إذا

كانت متواترةً موقوفٌ على مقدّماتٍ عشرٍ كلٌّ واحدة منها ظنية ، والموقوف على الظنى لابد أن يكون ظنياً ؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعى أو العادى ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص للعموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلى . وجميع ذلك أمور ظنية

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل فى أنفسها لاتفيد قطعاً ؛ لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا لايدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل ؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع [1] كلها قطعية ، وليس كذلك باتفاق . وإذا كانت لاتلزم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر فى جميع ماتقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين .

فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين

ولا يقال : إن الإجماع كاف ، وهو دليل قطعى

لأنا نقول : هذا « أولا » مفتقر إلى نقل الاجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً ، نقلا متواتراً عن جميع أهل الإجماع . وهذا يعسر إثباته . ولعلك لاتجده . ثم نقول « ثانيا » إنْ فُرض وجوده فلا بد من دليل قطعى يكون مستَندهم ، ويجتمعون على أنه قطعى . فقد يجتمعون على دليل ظنى ، فتكون المسألة ظنية لا قطعية ، فلا تفيد اليقين ؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

---

(١) أى التى هى من النصوص المتواترة التى لاتحتمل تأويلا ما هو موضوع الكلام . لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظنى الدلالة أو المتن كذلك ، فانه لايلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا

فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستندٌ قطعى . فإن اجتمعوا على مستند ظنى فمن الناس من خالف(١) فى كون هذا الإجماع حجة

فإثبات المسألة بالإجماع لايتخلص . وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعى القطعى

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة . وذلك أن هذه القواعد الثلاث لايرتاب فى ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمى إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وأنّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر فى أدلتها الكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوى الذى لايثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضافٍ بعضُها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة ؛ على حد ماثبت عند العامة جودُ حاتم ، وشجاعة علىّ رضى الله عنه ، وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس فى إثبات قصد الشارع فى هذه القواعد على دليل مخصوص ، ولاعلى وجه مخصوص ، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، والمطلقات والمقيدات ، والجزئيات الخاصة ، فى أعيان مختلفة ، ووقائع مختلفة ، فى كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى ألفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلم ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن ؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ . لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق : فخبرٌ واحد مفيد للظن مثلا ، فإذا انضاف إليه آخرُ قوى الظن ، وهكذا خبرٌ آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذى لا يحتمل النقيض . فكذلك هذا ؛ إذ

(١) على أن بعض من قال إنه حجة لايقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا

لافرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذى تضمنته الأخبار

وهذا بين فى كتاب المقدمات[١] من هذا الكتاب

فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين فى مقتضاها ، والمتأملين لمعانيها ، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع فى إثبات هذه القواعد الثلاث

﴿ المسألة العاشرة ﴾

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف[٢] آحاد الجزئيات

ولذلك أمثلة[٣] : أما فى الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار ، مع أنا نجد من يعاقَب فلا يزدجر عما عوقب عليه ، ومن ذلك كثير . وأما فى

---

(١) تقدم له فى المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا فى صحة الاعتماد على هذا الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوى ، ولكنه هنا بسط الكلام فى بيان أنه لايمكن الاعتماد فى إثبات هذا الاصل المهم على العقل ولا على النقل الآحادى ولا على الاجماع . وتوصل بذلك إلى أن لابد من الرجوع لشبه التواتر . فما أوجزه هناك بسطه هنا ، وبالعكس . فلا يقال : إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك .

(٢) أى بأن تكون مع كونها داخلة فى الكلى آخذة حكما آخر ، أو تكون آخذة حكمه ، ولكن المصلحة المعتبرة فى الكلى ليست متحققة فيها . هذا هو الذى يقتضيه النظر فى ذاته ، ويقتضيه أيضا قوله الآتى (وأيضا فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة الخ) فان ذلك ليس إلا فى الغرض الأول الذى فرضناه هنا ، وهو ما يكون داخلا فى الكلى ولكنه أخذ حكما آخر، فيكون الجواب أنه ليس داخلا ، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا الكلى جعلته خارجا عنه

(٣) هذه الأمثلة للنوع الثانى ، وهو ما يكون تخلف الجزئى بمعنى أخذه حكم الكلى ولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة فى الكلى . وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى ، وهى موجودة فى مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلا ، ومع ذلك أخذ حكما آخر وهو عدم وجوب الزكاة

الحاجيات فكالقصر فى السفر ، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة ؛ والملكُ المترفه لامشقة له ، والقصر فى حقه مشروع . والقرض أُجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة . وأما فى التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة ؛ كالتيمم

فكل هذا غير قادح فى أصل المشروعية ؛ لأن الأمر الكلى إذا ثبت فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لايخرجه عن كونه كلياً . وأيضاً [1] فإن الغالب الأكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار العام القطعى ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلى يعارض هذا الكلى الثابت

هذا شأن الكليات الاستقرائية . واعتبر ذلك بالكليات العربية ، فإنها أقرب شىء الى ما نحن فيه ؛ لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً . وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً ، فى الكليات العقلية ؛ كما تقول : « ماثبت للشىء ثبت لمثله عقلا » : فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة ؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة : « ما ثبت للشىء ثبت لمثله »

فإذا كان كذلك فالكلية فى الاستقرائيات صحيحة ، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات

وأيضاً [2] فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة تحته أصلا [3] ، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها ،

(١) لو جعل هذا دليلا على ماقبله لكان أوضح من جعله دليلا مستقلا ، لأن ما قبله كدعوى لاتتم إلا بهذا

(٢) هذا الجواب بمنع التخلف . أى فنقول إنه لاتخلف أصلا وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو فى الواقع كذا أو كذا

(٣) أى فلا تكون من جزئيات الكلى فلا يصح الاعتراض بتخلفها ، لأنها خارجة عنه حتى فى نظرنا

أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى (١) ، فالملك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها ؛ أو نقول (٢) في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط ، بل ثَمَّ أمر آخر وهو كونها كفارة ؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد . وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلى

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات فى صحة وضع الكليات للمصالح

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

مقاصد الشارع فى بث المصالح فى التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لا تختص بباب دون باب ، ولا بمحل دون محل ، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف (٣) . وبالجملة الأمر فى المصالح مطرد مطلقا فى كليات الشريعة وجزئياتها

ومن الدليل على ذلك ما تقدم فى الاستدلال على مطلق المصالح ، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق ، لكن البرهان قام على ذلك. فدل على أن المصالح فيها غير مختصة

وقد زعم بعض المتأخرين — وهو القرافى — أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب فى مسائل الاجتهاد واحد ؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح

---

(١) أى وإن لم نقف عليه فيأخذ الجزئى حكما آخر لحكمة خفيت علينا . وإن كان مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلى لأنه فى نظرنا مندرج فيه

(٢) هذا نظر آخر فى الجواب . أى قد نفهم أحيانا أن الحكمة كذا . و يكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع فى الحكمة . ويكون هناك أمر آخر أهم منه يراعى ويكون مطرداً ، كالكفارات فى الحدود مثلا

(٣) يشير إلى ما سيأتى عن القرافى وابن عبد السلام . وقد عقد هذه المسألة للرد عليهما . وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه . وقد أصاب كل الاصابة . وملك عليهما جميع النوافذ ؛ رحمه الله

يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض[١]، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً . وهذا يقتضى أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح . وغيره يتعين أن يكون مخطئاً ؛ لأنه مفت بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح

هذا ما قال

ونقل عن شيخه ابن عبد السلام فى الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لاتكون[٢] إلا فى الأحكام الإجماعية . أما فى مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع[٣] للراجح فى نفس الأمر ، بل فيما فى الظنون فقط ، كان راجحاً فى نفس الأمر أو مرجوحاً . وسلّم أن قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح ، لتعين الراجح . وكان يقول : يتعين على القائل بالتصويب

(١) أى لأن المصلحة الغالبة فى المحل — أى الراجحة التى يعتبرها الشرع — واحدة لاتتعدد ، أى فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التى يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر . فلا يتأتى — مع القول بأصابة كل مجتهد — أن تكون الاحكام تابعة للمصالح . كما لا يتأتى معه أيضا القول بالقياس ، لأنه مبنى على وجود العلة التى هى المصلحة المراعاة فى المقيس عليه

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفا واحدا فكلهم مصيب . وهذا فى غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما . وانظر كتاب التحرير فى مسألة (لاحكم فى المسائل الاجتهادية التى لاقاطع فيها من نص أو اجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة . لا المسائل الاجماعية

(٣) أى أن الحكم الذى يجب على المجتهد العمل به ليس تابعا لما فى نفس الأمر حتى يكون صوابا دائما فيتأتى أن كل مجتهد مصيب : بل هذا الحكم تابع لما ترجح فى ظنه فقط ولو كان مخالفا لما فى نفس الأمر . فالمظنون الموافقة صواب . والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها مادام ظنه بأرجحيتها قائما . أى فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيبا

أن يصرف الخطأ فى حديث الحاكم (١) الى الأسباب ؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها . وحمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى

هذا ما نقل عنه

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين : لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية ، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ' والمصالح تابعة (٢) للحكم أو متبوعة (٣) له ، فتكون المصالح أو المفاسد فى مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما فى نفس الأمر عند المجتهد وفى ظنه (٤) . ولا فرق هنا بين المخطّئة والمصوّبة . فإذا غلب على ظن المالكى أن ربا الفضل فى الخُضَر والفواكه الرطبة جائز ، فجهة المصلحة عنده هى الراجحة ، وهى كذلك فى نفس الأمر فى ظنه ؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرّم ، فالمُقْدِم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز ، وما هو جائز لا ضرر فيه لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز . وإذا غلب على ظن الشافعى أن الربا فيها غير جائز ، فهى عنده داخلة تحت حكم الربا المحرّم ، وجهة المصلحة عنده هى المرجوحة لا الراجحة ، وهى كذلك فى نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لاحق به فى الدنيا وفى الآخرة . فحكم المصوّب ههنا حكم المخطّىء

(١) حديث الصحيحين : « اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » أى أن الخطأ الوارد فى الحديث ليس موجها الى الحكم ، بل الى وسائل الاجتهاد التى اتبعت فى استنباطه . والخطأ فى ذلك لا نزاع فيه ، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم ، لأن فى تخطئة المجتهد فى نفس الحكم خلافا

(٢و٣) أى على ما تقدم من مذهب الأشاعرة ، ومذهب المعتزلة . اذ تفهم من الحكم على الأول ، ويفهم الحكم منها على الثانى

(٤) أى فهى إضافية أيضا ، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالاضافة ، فلا فرق بين مصوب ومخطىء حينئذ

(٥) كان المناسب أن يقول : ففيه ضرر لاحق به فى الدنيا أو الآخرة

وإنما يكون [1] التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحا من ناظر واحد ؛ بل هو من ناظرين ظنَّ كلٌّ واحد منهما العلةَ التي بنى عليها الحكم موجودةً في المحل ، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه [2] ، لا ما هو عليه في نفسه ؛ إذ لا يصح ذلك الا في مسائل الإجماع [3] فهنا اتفق الفريقان . وإنما اختلفا بعد : فالمخطِّئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه . والمصوِّبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر ، بل هو ما ظهر الآن . وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلا . وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان [4] ، أو ليست من صفات الأعيان [5] وهذا مجال يحتمل بسطا أكثر من هذا ، وهو من مباحث أصول الفقه . وإذا ثبت هذا لم يفتقر الى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام ، وارتفع إشكال المسألة . والحمد لله

وتأمَّلْ ! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً

(١) هو روح الجواب عن قوله (لأن القاعدة العقلية أن الراجح الخ) . وقوله (من ناظر واحد) أي أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته . بقطع النظر عن الظن

(٢) توكيد لقوله (ظن كل واحد الخ) وتمهيد لقوله (لا ما هو عليه في نفسه) أي الذي لو كان لكان التناقض حاصلا

(٣) أي الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر . أما الإجماع الظني السند فالاتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المصادفة فقط ، والا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة . كمواضع الخلاف . ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك

(٤) و (٥) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم . في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة

وحكما (١). وذلك يقتضي تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح العقلي وأن ذلك راجع الى الذوات (٢). فكلام القرافي مشكل على كل تقدير . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن هذه الشريعة المباركة معصومة ، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم ، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة

ويتبين ذلك بوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً ؛ كقوله تعالى : (إنَّا نحن نزَّلنا الذِّكْرَ وإنَّا له لحافظون) وقوله : (كِتابٌ أُحكِمَتْ آياته) وقد قال تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيٍّ إلا إذا تمنَّى ألقَى الشيطانُ في أُمنيَّتِهِ فينسخُ اللهُ ما يُلقِي الشيطانُ ثم يُحكِمُ اللهُ آياتِه) فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل . والسنّة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله ، فهي منه واليه ترجع في معانيها . فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضا ، ويشدّ بعضه بعضا . وقال تعالى : (اليومَ أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي ورضيتُ لكمُ الإسلامَ ديناً)

حكى أبو عمرو الداني في طبقات القراء له عن أبي الحسن بن المنتاب قال :

---

(١) أي فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الاسباب ، بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله ، وفي حكمه الذي استنبطه ، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلا . فيجمعون بين القول بها والتصويب ، لا في الاجتهاد فقط بل وفي نفس الحكم

(٢) أي الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل ، كما يقوله قدماء المعتزلة ، فإنهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه ؛ وقال بعضهم بل لصفة توجبه لا لذات الفعل ، الخ ما قرروه في هذا الخلاف . فقوله (وأن ذلك راجع إلى الذوات) ليس من محل الاتفاق بينهم ؛ ولكنه اختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجبه لا لذات الفعل ، لأنه حينئذ يمكن الانفكاك

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحق إسمعيل بن إسحق ، فقيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجز على أهل القرآن ؟ فقال القاضي قال الله عز وجل في أهل التوراة : (بما استُحفظوا مِن كتاب الله) فوكلَ الحفظ اليهم ، فجاز التبديل عليهم . وقال في القرآن : (إنّا نحنُ نزّلنا الذّكرَ وإنّا له لحافظون) فلم يجز التبديل عليهم . قال علي : فمضيت الى أبي عبد الله المحاملي فذكرت له الحكاية، فقال : ما سمعت كلاماً أحسن من هذا!

وأيضاً ما جاء من حوادث الشهب أمام بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنعِ الشياطين من استراق السمع لمّا كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء ، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مائة كذبة أو أكثر . فاذا كانوا قد مُنعوا من ذلك في السماء فكذلك في الأرض . وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله . وهو كله من جملة الحفظ . والحفظ دائم الى أن تقوم الساعة . فهذه الجملة تدلّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل

﴿ والثاني ﴾ الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآن . وذلك أن الله عز وجل وفّر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر ، فضلا عن القراء الأكابر

وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة ، فقيض الله لكل علم رجالا حفظه على أيديهم

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب . حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث — وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة : إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب —

ثم قيض رجالا يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً

ونصباً ، وجرًّا وجزماً ، وتقديماً وتأخيراً ، وإبدالاً وقلبا ، وإتباعاً وقطعاً ، وإفراداً وجمعاً ، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها فى الإفراد والتركيب ، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربى على حسب الإمكان ، فسهّل الله بذلك الفهم عنه فى كتابه ، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم فى خطابه

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن أهل الثقة والعدالة من النَّقَلَة ، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم ، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى فى الأخذ لفلان عن فلان ، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناسا من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنّة ، وعما كان عليه السلف الصالحون ، وداوم عليه الصحابة والتابعون ، وردّوا على أهل البدع والأهواء ، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى

وبعث الله تعالى من عباده قراء (١) أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة ، وعلّموه لمن يأتى بعدهم ، حرصاً على موافقة الجماعة فى تأليفه فى المصاحف ، حتى يتوافق الجميع على شىء واحد ، ولا يقع فى القرآن اختلاف من أحد من الناس

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه ، ويدفعون الشبه ببراهينه ، فنظروا فى ملكوت السموات والأرض ، واستعملوا الأفكار ، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلا ونهاراً ، واتخذوا الخلوة أنيساً ، وفازوا بربهم جليساً ، حتى نظروا الى عجائب صنع الله فى سمواته وأرضه ، وهم العارفون من خلقه ، والواقفون مع أداء حقه . فإن عارضَ دينَ الاسلام مُعارِض ، أو جادل فيه خصم مناقض ، غبّروا فى وجه شبهاته بالأدلة القاطعة . فهم جند الإسلام وحماة الدين

---

(١) ليس تكراراً مع قوله (قيض الله له حفظة الخ) لأن ذلك فى الحفظ ، وهذا فى طريق وضعه فى المصاحف ، وضبط ترتيبه وكلماته ، ووقوفه وفواصل آياته

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة فى الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم ، حتى نزّلوا الوقائع التى لم تذكر على ما ذكر ، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك . وهكذا جرى الأمر فى كل علم توقف فهم الشريعة عليه ، أو احتيج فى إيضاحها اليه

وهو عين الحفظ الذى تضمنته الأدلة المنقولة . و بالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

كما أنه إذا ثبت قاعدةٌ كليةٌ فى الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحادُ الجزئيات ، كذلك نقول : إذا ثبت فى الشريعة قاعدة كليةٌ فى هذه الثلاثة أو فى آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلى ، وذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة فى إقامة الكلى أن (١) لا يتخلف الكلى ، فتتخلفَ مصلحتُه المقصودة بالتشريع

والدليل على ذلك أمور :

(منها) ورود العتب على التارك فى الجملة من غير عذر ؛ كترك الصلاة ، أو الجماعة ، أو الجمعة ، أو الزكاة ، أو الجهاد ، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه — كان العتب وعيداً أو غيره ؛ كالوعيد بالعذاب ، وإقامة الحدود فى الواجبات ، والتجريح فى غير الواجبات ، وما أشبه ذلك .

(ومنها) أن عامة التكاليف من هذا الباب ؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث ، والأمرُ والنهى فيها قد جاء حتما ، وتوجهَ الوعيد على فعل المنهى عنه منها أو تركِ المأمور به ، من غير اختصاص ولا محاشاة ، إلا فى مواضع الأعذار التى تُسقط أحكام الوجوب أو التحريم . وحين كان ذلك كذلك ، دل على أن الجزئيات داخلةٌ مَدخلَ الكليات فى الطلب والمحافظة عليها .

---

(١) بدل من إقامة

(ومنها) أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة فى إقامة الكلى لم يصح الأمر بالكلى من أصله ؛ لأن الكلى من حيث هو كلى لا يصح القصد فى التكليف إليه ، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل فى الخارج إلا فى ضمن الجزئيات . فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق . وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتى إن شاء الله . فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعى متوجه إلى الجزئيات [1] (وأيضا) فإن المقصود بالكلى هنا أن تجرى أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف . و إهمالُ القصد فى الجزئيات [2] يرجع إلى إهمال القصد فى الكلى ؛ فإنه مع الإهمال لا يجرى كلياً

(١) هذا وحده غير كاف فى الدليل . لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك فى جميع الجزئيات.وسيأتى تكميله بقوله (وليس البعض فى ذلك أولى من البعض الخ).إلا أنه يبقى الكلام فى تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله (وأيضا فان القصد الخ) فهل ذلك لأنه محتاج إليها فى إكماله ؟كما أن هذا محتاج إليها . فان كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معا تكملة لهما . وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله فى نهاية الدليل الثانى (فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات) فيكون مساويا لما فرعه على الدليل الذى نحن بصدده حيث قال (فالقصد الشرعى متوجه إلى الجزئيات) يعنى ويكون كل من الدليلين محتاجا إلى هذه التكملة الأخيرة .

ولكن الذى يظهر أن الدليل الاخير لا يحتاج إليها . لان القصد بالكلى أن لا يكون تفاوت بين الخلق فى الترتيب والنظام . فاذا أهمل القصد فى بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجرى كليا بالقصد ، أى فتخلف أى جزئى ينافى هذا القصد الكلى . وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الخ)

وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله (وأيضا) . ولو قال قائل إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد

(٢) أى فى أى جزئى . هذا الذى يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله ، لانه لا يناسب أن يقال إنه يكفى النظر إلى الجزئيات مطلقا كلا أو بعضا ، لان هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التى يكون بها التكليف . وأيضا فقد قال (لا يجرى كليا بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها ، فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الاخير تام بدون التكملة

بالقصد ، وقد فرضناه مقصودا . هذا خلف . فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات . وليس البعض فى ذلك أولى من البعض . فانحتم القصد الى الجميع . وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا يعارض القاعدة المتقدمة ، أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات

فالجواب أن القاعدة صحيحة ، ولا معارضة فيها لما نحن فيه ؛ فإنّ ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض ، فلا شك فى انحتام القصد إلى الجزئى (١) . وما تقدم معتبر من حيث ورود العارض على الكلى ، حتى إنّ تخلف الجزئى هنالك إنما هو من جهة المحافظة على الجزئى فى كليّة من جهة أخرى ؛ كما نقول : إن حفظ النفوس مشروع — وهذا كلى مقطوع بقصد الشارع اليه — ثم شُرِعَ القصاص حفظاً للنفوس فقتلُ النفس فى القصاص محافظةٌ عليها بالقصد ، ويلزم من ذلك تخلفُ جزئى من جزئيات الكلى المحافَظ عليه ، وهو إتلاف هذه النفس ، لعارض عرض وهو الجناية على النفس . فإهمال هذا الجزئى فى كليه من جهة المحافظة على جزئى فى كليّة أيضا ، وهو النفس المجنى عليها . فصار عينُ اعتبار الجزئى فى كليّة هو عينَ إهمال الجزئى (٢) ، لكن فى المحافظة على كليّة ، من وجهين . وهكذا سائر مايرد من هذا الباب

(١) أى الذى بقى سالما من المعارض . أما ما تقدم فهو فى موضوع أنه يتخلف الجزئى عن الكلى لمعارض أخرجه من هذا الكلى وأدخله فى كلى آخر ، أو يكون عارضه اعتبار جزئى آخر لهذا الكلى ورجح عليه . وليس معناه أنه مع بقائه داخلا فى هذا الكلى بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهى . فشتان مابين الموضعين . ومثاله فيه اهمال لجزئى من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئى آخر منها يعارضه اعتبار هذا المهمل ، وان كان فى كل منهما أصل المحافظة على الكلى ، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجانى ، بسبب جنايته

(٢) أى ان اعتبار الجزئى — وهو حفظ النفس المجنى عليها — اهمال للجزئى الآخر من هذا الكلى ، وهو حفظ النفس الجانية . فأهمل هذا وأتلفت

فعلى هذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلى إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلى من جهة أخرى، أوعلى كلى آخر (١). فالأول يكون قادحا تخلفه فى الكلى. والثانى لا يكون تخلفه قادحا

النوع الثانى

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام . ويتضمن مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن هذه الشريعة المباركة عربية، لامدخل فيها للألسن العجمية. وهذا — وإن كان مبينا فى أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المعرّب الذى ليس من أصل كلامها — فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) وقال : (بلسانٍ عربيٍّ مُبين) وقال : (لِسانُ الذى يُلْحِدونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وهذا لسانٌ عربيٌّ مُبينٌ) وقال : (وَلَوْ جَعلناهُ قرآناً أَعْجَمِيًّا لقالوا لَوْلا فُصِّلَتْ آياتُهُ، أأعجميٌّ وعربيٌّ ؟!) إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربى وبلسان العرب، لا أنه أعجمى ولا بلسان العجم. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة .

(١) أى كلى آخر أشد رعاية من هذا الكلى، كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئى من كلى حفظ النفس، رعاية لكلى آخر أقوى منه فى الرعاية، وهو حفظ الدين

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم ، أو لم يجيء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى في خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لاتدعُه على لفظه الذي كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقلّ وجوده[(1)] ، وعند ذلك يكون منسوباً الى العرب. فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بد لها من أن تردّها إلى حروفها ، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلا . ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله في كلام العجم ، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومةً إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها . هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال

ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون[(2)] في خصوص المسألة لاينبني عليه حكم شرعي ، ولا يستفاد منه مسألة فقهية ، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد . وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقرّ عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لاعجمة فيه ، فبمعنى أنه أنزل على لسانِ معهود العرب في ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها ، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامّ يراد به ظاهرُه ، وبالعامّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر —

(1) قالوا إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظا ومعنى . وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية

(2) قال الآمدي . اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية : فأثبته ابن عباس وعكرمة . ونفاه آخرون . فالخلاف قديم . ومحله أسماء الأجناس لا الأعلام

وكلٌّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبىء أوله عن آخره ، أو آخرُه عن أوله ؛ وتتكلم بالشىء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ؛ وتسمى الشىء الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد . وكل هذا معروف عندها لا ارتياب فى شىء منه هى ولا مَن تعلّق بعلم كلامها

فإذا كان كذلك فالقرآن فى معانيه وأساليبه على هذا الترتيب . فكما أن لسان بعض الاعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذى نبّه على هذا المأخذ فى المسألة هو الشافعىّ الإمام ، فى رسالته الموضوعة فى أصول الفقه . وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ . فيجب التنبه لذلك. وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

للغةِ العربيةَ — من حيث هى ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ — نظران :

(أحدهما) من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة ، دالة على معان مطلقة . وهى الدلالة الأصلية .

(والثانى) من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة ، دالة على معان خادمة ، وهى الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هى التى يشترك فيها جميع الألسنة ، وإليها تنتهى مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى ؛ فإنه إذا حصل فى الوجود فعلٌ لزيد مثلا كالقيام ، ثم أراد كل صاحب لسانِ الإخبارَ عن زيد بالقيام ، تأتّى له ما أراد من غير كلفة ومن هذه الجهة يمكن فى لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين — ممن ليسوا من أهل اللغة العربية — وحكاية كلامهم . ويتأتى فى لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها . وهذا لا إشكال فيه

وأما الجهة الثانية فهى التى يختص بها لسان العرب فى تلك الحكاية وذلك الإخبار ؛ فإن كل خبر يقتضى فى هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار ، بحسب المخبِر ، والمُخبرَ عنه ، والمُخبرَ به ، ونفس الإخبار ، فى الحال والمساق ، ونوع الأسلوب : من الإيضاح والإخفاء ، والإيجاز ، والإطناب ، وغير ذلك .

وذلك أنك تقول فى ابتداء الاخبار « قام زيد » إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه ، بل بالخبر . فإن كانت العناية بالمخبَر عنه قلت « زيد قام » وفى جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة « إن زيداً قام » . وفى جواب المنكِر لقيامه « والله إن زيداً قام » وفى إخبار من يتوقع قيامَه أو الإخبارَ بقيامه « قد قام زيد » أو « زيد قد قام » . وفى التنكيت على من ينكر : « إنما قام زيد »

ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره — أعنى المخبَر عنه — وبحسب الكناية عنه والتصريح به ، وبحسب ما يقصد فى مساق الأخبار ، وما يعطيه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التى لايمكن حصرها . وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد

فمثل هذه التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هى المقصود الأصلى ، ولكنها من مكملاته ومتماته . وبطول الباع فى هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكَر . وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن ؛ لأنه يأتى مساقُ القصة فى بعض السور على وجه ، وفى بعضها على وجه آخر ، وفى ثالثة على وجه ثالث ، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لابحسب النوع الأول ، إلا اذا سكت عن بعض التفاصيل فى بعض ، ونص عليه فى بعض . وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت . (وما كان ربُّك نَسِيًّا)

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن مَن اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربى بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن يُترجَم القرآن وينقل الى لسان غير عربى ، إلا مع فرض استواء اللسانين فى اعتباره عيناً ، كما اذا استوى اللسانان فى استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه . فاذا ثبت ذلك فى اللسان المنقول اليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما الى الآخر . وإثبات مثل هذا بوجه بيّن عسيرٌ جداً . وربما أشار الى شىء من ذلك أهل المنطق من القدماء ، ومن حذا حذوهم من المتأخرين ؛ ولكنه غير كاف ولا مغن فى هذا المقام

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة فى القرآن — يعني على هذا الوجه الثانى ؛ فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الاسلام فصار هذا الاتفاق حجة فى صحة الترجمة على المعنى الأصلى

فصل

واذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها ؛ لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام . وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية ؟ أو هى كوصف غير ذاتى ؟ فى ذلك نظر وبحث ينبنى عليه من المسائل الفروعية جملة ، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف ؛ فانه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة ، فالسكوت عن ذلك أولى . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة ﴾

هذه الشريعة المباركة أمية (١) ؛ لأن أهلها كذلك . فهو أجرى (٢) على اعتبار المصالح . ويدل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى : (هو الذى بَعثَ فى الأُمّيّينَ رَسولاً مِنهم) وقوله : (فآمِنوا بالله ورسولِه النبيِّ الأُمّيِّ الذى يؤمِنُ باللهِ وكَلماتهِ) وفى الحديث : (بُعِثتُ الى أُمَّةٍ أُمّيَّةٍ) لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين . والأمى منسوب الى الأم ، وهو الباقى على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره ، فهو على أصل خلقته التى ولد عليها . وفى الحديث (٣)

---

(١) أى لاتحتاج ـ فى فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها ـ الى التغلغل فى العلوم الكونية والرياضيات وما الى ذلك . والحكمة فى ذلك : (أولا) أن من باشر تلقيها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف (ثانيا) فانها لولم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم ، فانه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة الى وسائل علمية لفهمها أولا ، ثم تطبيقها ثانيا . وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل اليهم من عرب وغيرهم . وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكاليف ، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال . أما الاسرار والحكم ، والمواعظ والعبر ، فمنها مايدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب مايسره الله لهم وما يلهمهم به . وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين فى كلام الله تعالى على مر العصور ، يفتح على هذا بشىء ولم يفتح به على الاخر ، واذا عرض على الآخر أقره . على أنه ليست كل الاحكام التكليفية التى جاءت فى الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور ، والا لما كان هناك خواص مجتهدون ، وغيرهم مقلدون ، حتى فى عصر الصحابة ، وكل ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أمية) ما ذكرناه على أن التكاليف لاتتوقف فى امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا

(٢) أى فان تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التى يقصدها الشارع الحكيم

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٥٢)

(نحن أمّةٌ أمّيّةٌ لا نحسُبُ ولا نكتُب . الشّهر هكذا وهكذا وهكذا) وقد فسَّر معنى الأمية فى الحديث ، أى ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب . ونحوه قوله تعالى : (وما كُنْتَ تَتْلو من قبلِهِ مِن كتابٍ ولا تَخُطّه بيَمينِك) وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة فى الكتاب والسنة ، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك

﴿ والثانى ﴾ أن الشريعة التى بعث بها النبى الأمى صلى الله عليه وسلم الى العرب خصوصاً والى من سواهم عموما إما أن تكون على نسبة ماهم عليه من وصف الأمية ، أولا . فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية أى منسوبة إلى الأميين ، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ماعهدوا ، فلم تكن لِتَنزِلَ من أنفسهم منزلةَ ماتعهد ، وذلك خلاف ماوضع عليه الأمر فيها . فلابد أن تكون على مايعهدون والعربُ لم تعهد إلا ماوصفها الله به من الأمية . فالشريعة إذاً أمية

﴿ والثالث ﴾ [1] أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا ،

---

(١) جعل هذا الثالث دليلا على أنه يجب أن تكون على ماعهدوا حتى تكون حجة عليهم ، وقد كان كونها على ماعهدوا دليلا بنفسه على أنها أمية . وعليه فليس الدليل الثانى إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث . ولا يصلح أن يكون دليلا بنفسه إلا أنه يبقى الكلام فى هذا الدليل الثالث فيقال : هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية ، ولكنها صيغت فى القالب العربى المعجز لهم عن الاتيان بمثله ، بحيث يفهمون معناه والغرض منه . وان كانوا فى تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين الى تلك الوسائل : كما اذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج الى الآلات والتقاويم الفلكية ، ولم يكتف بالمشاهدات الحسية كما صنع فى الزوال والغروب والشفق الخ ، أو بنى الصوم لا على رؤية الهلال بالبصر . بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان — لو كان الشارع بدل أن يبنى الأحكام على الأمور الحسية التى تسع جميع الخلق . بناها على أمور [illegible] هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه . ويكون الحال مثلما إذا جاء بلغة أجنبية بالنسبة للعرب ؟ الجواب بالنفى . غايته أنه يكون فى تكاليفها مشاق على أكثر الخلق .

ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز، بقولهم: هذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف. فلم تقم الحجة عليهم به. ولذلك قال سبحانه: (ولو جَعَلْنَاهُ قُرآناً أَعْجَمِيًّا لَقَالوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ !؟) فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً. ولمّا قالوا: (إنما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) ردّ الله عليهم بقوله: (لِسانُ الَّذى يُلْحِدونَ الَيهِ أَعْجَمِيٌّ. وهذا لسانٌ عربيٌّ مُبِين) لكنهم أذعنوا لظهور الحجة. فدل على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته. وأدلةُ هذا المعنى كثيرة

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلومٍ ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصافٌ بمحاسن شيم؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ماهو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه

(فمنْ علومها) علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء فى البر والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النيّرين، وما يتعلق بهذا المعنى. وهو معنى مقرر فى أثناء القرآن فى مواضع كثيرة؛ كقوله تعالى: (وَهُوَ الذى جَعَلَ لكُم النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بها فى ظُلُماتِ البَرِّ وَالْبَحْرِ) وقوله: (وبالنَّجْمِ هم يهتَدون) وقوله: (والقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتى عَادَ كالْعُرْجُونِ القَدِيمِ. لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لها أَنْ تُدْرِكَ القَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهارِ) الآية. وقوله:

وبالزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت: أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر، لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم فى كل شئ إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الاتيان بمثله

(هُوَ الذى جعلَ الشمْسَ ضِياءً وَالقمرَ نوراً وَقدَّرَهُ مَنَازِلَ لتعلَمُوا عددَ السِّنينَ وَالحِسَابَ) وقوله : (وَجَعلْنَا الَّليلَ وَالنَّهارَ آيتَيْنِ . فَمحَوْنَا آيَةَ الليلِ وَجَعلْنا آيَةَ النَّهارِ مُبصِرَةً) الآيَةَ . وقوله : (ولَقَدْ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بمصَابِيحَ وَجَعلْناها رُجُوماً لِلشَّيَاطِين) وقوله : (يَسألونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ . قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنَّاسِ وَالحجِّ) وما أشبه ذلك (١)

---

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذى ينسبه لهم ، فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها ، لأنها لاتحتاج إلا الى التدبر فى تطبيقها بطريق المشاهدة . على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذى كان يستعمل غالبا دليلا للقوافى فى سير الليل ، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور فى فهمها . ومثله يقال فى علوم الأنواء. أن ذلك ليس لجمهورهم ، بدليل مارواه عن عمر وسؤاله للعباس . فاذا كان مثل عمر ليس عارفا فما ذلك الا لأن هذا يختص به جماعة منهم ، كما هو الحال عندنا اليوم : الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهى أسباب عادية غير مطردة ، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه مالا يعرفه فيه غيرهم . وقد قال فى الآية الثانية (أفرأيتم ماتمنون) ثم قال (أفرأيتم ماتحرثون) فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المنى وخلق الانسان ماتفهم به مثل هذا ومثل (من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب) ومثل أدوار الجنين (نطفة ثم علقة ثم مضغة الخ) ومثل قوله تعالى (أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه) فان معرفة أن تسوية الأصابع على ما هى عليه يعد من أدق تكوين الانسان وكمال صنعته ، حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسى لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر فى هذه التقاسيم ، حتى نبه الله سبحانه اليها وقال (بلى) أى نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق مايكون كما فى تسوية البنان. إن هذا لا يعرفه العرب ووجه اليهم الخطاب به . وقد فهم سره فى هذا العصر ، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص (بصمة الاصابع) ، وجعلت له ادارة تسمى (تحقيق الشخصية) — الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه اليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر

(ومنها) علوم الأنواء ، وأوقات نزول الامطار ، وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المثيرة لها . فبيّن الشرع حقَّها من باطلها ، فقال تعالى : (هُو الذى يُرِيكُمُ البَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنْشِيءُ السَّحَابَ الثِّقالَ ويُسَبِّحُ الرَّعدُ بِحَمْدِهِ) الآية . وقال : (أَفَرَأَيْتُم الماءَ الذى تَشْرَبُون . أأنْتم أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ المُزْنِ أَمْ نَحْنُ المُنزِلون؟ !) وقال : (وأَنزَلْنَا مِنَ المُعصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا) وقال : (وَتَجْعلونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبون). خَرَّج الترمذى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (وتَجْعلونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبون) قال : « شُكْرَكُم . تقولون مُطِرْنا بِنَوْءِ كذا وكذا ، وبنجم كذا وكذا » وفى الحديث « أصبح مِن عبادى مؤمنٌ بى وكافرٌ بى » الحديث[1] فى الأنواء. وفى الموطأ مما انفرد به : « إذا أنشأَتْ بَحْرِيَّةً ثم تشاءمتْ فتلك عينٌ غَدِيقةٌ » . وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته : كم بقى من نَوءِ الثريا ؟ فقال له العباس : بقى من نوئها كذا وكذا . فمثل هذا مبين للحق من الباطل فى أمر الأنواء والأمطار . وقال تعالى : (وأَرْسَلْنَا الرياحَ لواقحَ فأَنزَلْنا منَ السَّماءِ مَاءً فأَسْقَيْنَاكُمُوه) الآية . وقال : (واللهُ الذى أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتثير سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها) الى كثير من هذا

﴿ ومنها ﴾ علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية . وفى القرآن من ذلك ما هو كثير ، وكذلك فى السنة، ولكن القرآن احتفل فى ذلك . وأكثره من الاخبار بالغيوب التى لم يكن للعرب بها علم[2] ، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون .

(١) تقدم (ج ١ – ص ٢٠١)

(٢) هذا يعضد ماقلناه ، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجاريا لما عند العرب فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله . كل هذا تكلف لاداعى اليه فى هذا المقام . لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات الى النور بتعليم مالم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه ، وتوجيه همتهم وعقولهم الى مافيه اصلاحهم بالعلم والعمل ، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل .

قال تعالى : (ذلكَ مِن أنْبَاءِ الغيبِ نُوحيهِ إليْكَ وما كنتَ لَدَيْهِمْ إذْ يُلقونَ أقلامَهم أيُّهمْ يكفُلُ مريمَ) الآية . وقال تعالى : (تِلكَ مِنْ أنْبَاءِ الغيبِ نُوحيها إليْكَ مَا كُنْتَ تَعلَمُهَا أنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هذا) . وفى الحديث قصة أبيهم إبراهيم و إسمعيل عليهما السلام فى بناء البيت[(١)] وغير ذلك مما جرى.

(ومنها) ما كان أكثره باطلا أو جميعه : كعلم العيافة ، والزجر ، والكهانة ، وخط الرمل ، والضرب بالحصى ، والطِّيرة ، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطلَ ونهت عنه : كالكهانة ، والزجر ، وخط الرمل . وأقرّت الفأل لا من جهة تطلب الغيب ، فإن الكهانة والزجر كذلك . وأكثر هذه الأمور تخرُّص على علم الغيب من غير دليل ، فجاء النبى صلى الله عليه وسلم بجهةٍ من تعرُّف علم الغيب مما هو حق محض — وهو الوحى والإلهام : وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة — وهو الرؤيا الصالحة — وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام[(٢)] والفِراسة —

(ومنها) علم الطب . فقد كان فى العرب منه شىء لا على ما عند الأوائل ، بل مأخوذ من تجاريب الأميين ، غير مبنى على علوم الطبيعة التى يقررها الأقدمون . وعلى ذلك المساق جاء فى الشريعة ، لكن وجه جامع شاف[(٣)] ،

ولا رابطة مطلقا بين كون الشريعة أمية وكون كل ماجاءت به منطبقا على ماعند العرب. وإعجاز العرب شىء آخر لا يتوقف على ماقال . فتأمل فالمقام جدير بالتدبر . لأنه اذا كان يكتفى بجنس ما كانوا يعرفون وان لم يكن هو ولا نوعه . فما الذى يبقى حتى نحترز عنه ؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الأجناس والكائنات التى تتعلق بما ورد فى الكتاب والسنة

(١) أخرجه البخارى

(٢) كما حصل لعمر وغيره

(٣) قال ابن القيم فى زاد الميعاد (وأصول الطب ثلاثة : الحمية . وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة . وقد جمعها الله تعالى له ولأمته فى ثلاثة مواضع فى كتابه ،

قليل يطلعُ منه على كثير ، فقال تعالى : (كُلُوا واشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفوا) . وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدواء ، وأبطل من ذلك ما هو باطل (١) ، كالتداوى بالخمر والرُّقَى التى اشتملت على ما لا يجوز شرعاً

لحمى المريض من استعمال الماء خشية الضرر فقال تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فاباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم. وقال فى حفظ الصحة (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فاباح للمسافر الفطر فى رمضان حفظا لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة . وقال فى الاستفراغ فى حلق الرأس للمحرم (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فاباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التى تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض. وهذه الثلاثه هى قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئا وصورة تنبيها بها على نعمته على عباده فى أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفا بهم ورأفة وهو الرءوف الرحيم) اه

(١) من ذلك ماروواه فى التيسير عن الشيخين والترمذى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال إن أخى استطلق بطنه فقال: « اسقه عسلا » فسقاه . ثم جاء فقال : إنى سقيته عسلا فلم يزده إلا استطلاقا. ثلاث مرات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «صدق الله وكذب بطن أخيك» فسقاه فبرأ . وما رواه أيضا عن الشيخين والترمذى : « ما من داء إلا فى الحبة السوداء منه شفاء ، إلا السام » وما رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذى وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعفى سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الخمر فنهاه عنها. فقال : انما أصنعها للدواء قال : « انه ليس بدواء ولكنه داء » وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال :كنا نرقى فى الجاهلية فقلنا يارسول الله كيف ترى فى ذلك ؟ فقال « اعرضوا على رقاكم » ثم قال « لابأس بما ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود « إن الله تعالى أنزل الداء والدواء . وجعل لكل داء دواء . فتداووا ولا تداووا بحرام » قال الشوكانى : فى اسناده إسماعيل بن

(ومنها) التفنن فى علم فنون البلاغة ، والخوض فى وجوه الفصاحة ، والتصرف فى أساليب الكلام ، وهو أعظم منتحلاتهم . فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم ، قال تعالى : (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنسُ والجنُّ عَلَى أنْ يأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لا يأتُونَ بِمِثْلِهِ ولَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً)

(ومنها) ضرب الأمثال . وقد قال تعالى : (ولقَدْ ضَرَبنَا للنَّاسِ فِي هَذا القرآنِ مِنْ كلِّ مَثَلٍ) إلا ضرباً واحداً ، وهو الشعر فان الله نفاه وبرأ الشريعة منه . قال تعالى فى حكايته عن الكفار : (أئنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنا لِشاعِرٍ مَجْنونٍ ، بل جاء بالحقِّ وصدَّقَ المُرْسَلينَ) أى لم يأت بشعر فانه ليس بحق . ولذلك قال : (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) الآية . و بيَّن معني ذلك فى قوله تعالى : (والشُّعَراء يَتَّبِعُهُمُ الغَاوُونَ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَالاَ يَفْعَلُون) فظهر أن الشعر ليس مبنيا على أصل ، ولكنه هَيَانٌ على غير تحصيل ، وقول لايصدقه فعل ، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى

فهذا أنموذج ينبهك على ما نحن بسبيله ، بالنسبة إلى علوم العرب الأمية

وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليها فهو أول ما خوطبوا به. وأكثر ما تجد ذلك فى السور المكية ، من حيث كان آنسَ لهم ، وأجري على ما يتمدح به عندهم ؛ كقوله تعالى: (إنَّ اللهَ يأْمُرُ بالعَدْلِ والإحْسَانِ وَإيتَاءِ ذِي القُرْبَى) إلى آخرها ، وقوله تعالى : (قُلْ تعَالَوْا أتلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أنْ لاَتُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بالْوَالِدَيْنِ إحْسَاناً) إلى انقضاء تلك الخصال ، وقوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِى أخْرَجَ لِعِبادِهِ) . وقوله : (قُلْ إنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ

عياش المنذرى وفيه مقال. وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه يضعف فى الحجازيين . وهو هنا حدث عن ثعلبة بن مسلم الخثعمى،وهو شامى،ذكره ابن حبان فى الثقات، عن أبى عمران الانصارى مولى أم الدرداء، وقائدها وهو أيضاً شامى،

الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بطن وَالإِثْمَ وَالْبَغْىَ بِغَيْرِ الْحَقِّ) إلى غير ذلك من الآيات التي فى هذا المعنى

لكن أدرج فيها ما هو أولى : من النهى عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة ، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم ، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرما وأخلاقا حسنة وليس كذلك ، أو فيه من المفاسد مايربى على المصالح التى توهموها ؛ كما قال تعالى : (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) ثم بيّن ما فيها من المفاسد — خصوصا فى الخمر والميسر — من إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . وهذا فى الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحا ؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان ، وتبعث البخيل على البذل ، وتنشط الكسالى . والميسر كذلك كان عندهم محموداً ، لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين ، والعطف على المحتاجين . وقد قال تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ . قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ . وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) . والشريعة كلها إنما هى تخلُّقٌ بمكارم الأخلاق . ولهذا قال عليه السلام : (بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأخلاق) (١)

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين : « أحدهما » ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول ، كانوا فى ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به . ثم لمّا رسخوا فيه تمم لهم ما بقى « وهو الضرب الثانى » . وكان منه مالا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر ، حتى كان من آخره تحريم الربا ، وما أشبه ذلك . وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق . وهو الذى كان معهوداً (٢) عندهم على الجملة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣)

(٢) لولم يكن للعرب عهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأسا ، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والرذائل من الأخلاق ، لما وسعهم - بعد التصديق بالرسالة - الا الأخذ بالمكارم ، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها ، كوأد البنات ، والربا ، والخمر ، والسلب والنهب ، وغيرها من الرذائل التى تأصلت فيهم. ومع ذلك فالايمان

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام (١) عندهم فى الجاهلية أقرّها الإسلام ؛ كما قالوا فى القراض ، وتقدير الدية ، وضربها على العاقلة ، و إلحاق الولد بالقافة ، والوقوف بالمشعر الحرام ، والحكم فى الخنثى ، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين ، والقسامة ، وغير ذلك مما ذكره العلماء

ثم نقول : لم يكتف بذلك ، حتى خوطبوا (٢) بدلائل التوحيد فيما يعرفون : من سماء ، وأرض ، وجبال ، وسحاب ، ونبات ؛ وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك. ولمّا كان الباقىَ عندهم من شرائع الأنبياء شىء من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا اليها ، وأنّ ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هى تلك بعينها ، كقوله تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهِيمَ . هو سمّاكُمُ المسلمِينَ مِن قَبلُ وفى هذا) ، وقوله : (ما كانَ إبراهِيمُ يَهُودِياً ولا نصْرانياً) الآية . غير أنهم غيّروا جملة منها ، وزادوا ، واختلفوا ، فجاء تقويمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم . وأُخبروا بما أنعم الله عليهم ، مما هو لديهم و بين أيديهم ، وأُخبروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود فى تنعماتهم فى الدنيا ، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التى تلازم التنعيم الدنيوى ، كقوله : (وأَصْحَابُ اليَمِينِ ماأصحابُ اليمين ؟! فى سِدْرٍ مَخضودٍ وطَلْحٍ مَنْضودٍ ، وظِلّ ممدود) الى آخر الآيات . وبيّن من مأكولات الجنة ومشروباتها ماهو معلوم عندهم ، كالماء ، واللبن ، والخمر ، والعسل ، والنخيل ، والأعناب ، وسائر ماهو عندهم مألوف ، دون الجوز ، واللوز ، والتفاح ، والكمثرى ، وغير ذلك من فواكه الأرياف و بلاد العجم ، بل أجملَ ذلك فى لفظ الفاكهة . وقال تعالى

بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً ، فلا علاقة لأمية الشريعة بهذه المباحث . ولا توجد أمة من الأمم الا وفيها شىء من المكارم وشىء من الرذائل ، لاخصوصية لجاهلية العرب ، بل هذا فى كل جاهلية

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم ابراهيم كما يقول بعد

(٢) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض الخ . فليس هذا خاصاً بهم وهو واضح

(أُدْعُ الى سَبيلِ رَبِّكَ بالحِكمةِ والموْعظةِ الحسنةِ ، وَجادِلْهُمْ بالتى هِىَ أحسَن) فالقرآن كله حكمة ، وقد كانوا عارفين بالحكمة ، وكان فيهم حكماء ، فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله . وكان فيهم أهل وعظ وتذكير : كقُسّ بن ساعدة وغيره . ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل . ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب فى هذه الأمور الثلاثة (١) ، وجد الأمر سواء إلا ما اختص به كلام الله من الخواص المعروفة

وسِرْ فى جميع ملابسات العرب هذا السير ، تجد الأمر كما تقرر

وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها — وهم العرب — ينبنى عليه قواعد :

﴿منها﴾ أن كثيراً من الناس تجاوزوا فى الدعوى على القرآن الحدّ ، فأضافوا اليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين : من علوم الطبيعيات ، والتعاليم (٢) : والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها . وهذا اذا عرضناه على ماتقدم لم يصح . والى هذا فإن السلف الصالح — من الصحابة والتابعين ومن يليهم — كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه

(١) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة ، وارشاد الخلق ، ولم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها ، لأنها دعوة الى هدم عقائد ، وتصحيح معارف ، وتمهيد طريق جديد للسير عليه فى طريق عبادة الله وحده ، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض فلابد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول الى الغاية من الرسالة . وعلى كل حال فليس بلازم فى كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم فى شؤونهم ، بل معنى كونها أمية ما قدمناه فى أول المسألة . وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شىء أو لم يكن فهذا لا شأن له بهذا المبحث ولا يتوقف عليه

(٢) أى الرياضيات من الهندسة وغيرها

تكلم أحدٌ منهم فى شىء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم (١) وما ثبت فيه من أحكام التكاليف ، وأحكام الآخرة ، وما يلى ذلك . ولو كان لهمْ فى ذلك خوض ونظر ، لبلغنا منه ما يدلّنا على أصل المسألة ؛ إلا أن ذلك لم يكن ، فدل على أنه غير موجود عندهم . وذلك دليل على أن القرآن لم يُقصد (٢) فيه تقريرٌ لشىء مما زعموا . نعم ، تضمن علوماً هى من جنس علوم العرب ، أو ما ينبنى (٣) على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره . أما أن فيه ماليس من ذلك فلا (٤)

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى : (وَنَزَّلنا عليكَ الكتابَ تِبْيَاناً لِكلّ شىء) ، وقوله : (ما فَرَّطنا فى الكتاب مِن شىء) ونحو ذلك ، وبفواتح السور — وهى مما لم يعهد عند العرب — وبما نقل عن الناس فيها ، وربما حكى من ذلك عن على بن أبى طالب رضى الله عنه وغيره أشياء

فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد ، أو

---

(١) فى المسألة قبلها

(٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شىء من هذه العلوم الكونية ظاهر ؛ لأنه ليس بصدد ذلك . أما كونه لايجىء فى طريق دلائله على التوحيد ماينبنى عليه التوسع فى إدراكها وإتقان معرفتها اذا لم يكن معروفا عند العرب ، فهو محل نظر

(٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب — بل ولغيرهم ، كما فى قوله تعالى (وفى الأرض قطع متجاورات الخ) فانه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحاجة ، مابلغته العقول الراجحة

(٤) وهل كل ماتضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب فى الدنيا ؟ وهل مثل الاسراء والمعراج من معهوداتهم ؟ أما أصل الموضوع فسلم أنه لايصح أن يتكلف فى فهم كتاب الله بتحميله لما لاحاجة بالتشريع والهداية اليه من أنواع العلوم الكونية . ولكن قصره بطريق القطع على ماعند العرب فى علمها ومألوفها فهذا مالا سبيل اليه ، ولا حاجة له

المراد بالكتاب فى قوله : (ما فَرَّطنا فى الكتابِ مِن شىء) اللوح المحفوظ . ولم يذكروا فيها ما يقتضى تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية .

وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب بها عهداً ، كعدد الجُمَّل الذى تعرفوه من أهل الكتاب ، حسبما ذكره أصحاب السير ، أو هى من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك . وأما تفسيرها بما لاعهد به [1] فلا يكون ، ولم يدّعه أحد ممن تقدم ، فلا دليل فيها على ما ادّعوا . وما ينقل عن علىّ أو غيره فى هذا لا يثبت . فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن مالا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه مايقتضيه . ويجب الاقتصار — فى الاستعانة على فهمه — على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة [2] ، فبه يوصل الى علم

---

(١) أى من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل ، من مثل مايشير إليه الآلوسى فى مقدمة التفسير

(٢) لو قال جمهور الناس لا خاصتهم لكان أحسن ، لأن الخطاب به لكل من بلغه . فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف الى العرب ، كما ورد (بلغوا عنى ولو آية . فرب مبلغ أوعى من سامع)

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعى الى العرب ، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به (وليكن على ذكر منك أنه اذا قال فى هذا المقام العرب فانما يعنى الذين كانوا فى عهد الرسول عليه السلام) فعلى رأى المؤلف لايجوز لنا أن نتوصل الى فهم مثل آيتى سورة النحل فى تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا فى صنعه — لايجوز لنا أن نتوصل الى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذى الدر ، مع أنه لايمكن أن تتم الدلالة والاعتبار الذى يشير إليه الكتاب فى آخر كل آية منهما (إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون — يعقلون) لا يتم ذلك على وجهه الا بمعرفة تكوين العسل واللبن ، فى علم حياة النحل وغيره . وكذا لايتم فهم (فيه شفاء للناس) على وجهها إلا بعد معرفة مايصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له ، ومالا يصلح بل يكون ضارا . ويترتب عليه أن تكون اللام فى الناس للجنس أو العموم ، وهكذا . والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ

ما أودع من الأحكام الشرعية . فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه ، وتقوّل على الله ورسوله فيه . والله أعلم ، وبه التوفيق

فصل

﴿ ومنها ﴾ أنه لابد فى فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الدين نزل القرآن بلسانهم — فإن كان للعرب فى لسانهم عرفٌ مستمر ، فلا يصح العدول عنه فى فهم الشريعة . وان لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى فى فهمها على مالا تعرفه

وهذا جار فى المعانى ، والألفاظ ، والأساليب . مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعانى ، وإن كانت تراعيها أيضاً . فليس أحد الأمرين عندها بملتزم ، بل قد تبنى على أحدهما مرة ، وعلى الآخر أخرى ، ولا يكون ذلك قادحاً فى صحة كلامها واستقامته

والدليل على ذلك أشياء :

﴿ أحدها ﴾ خروجها [1] فى كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة ، والضوابط المستمرة ؛ وجريانها فى كثير من منثورها على طريق منظومها [2] ، وإن لم يكن بها حاجة ؛ وتركها لما هو أولى فى مراميها . ولايعدّ ذلك قليلاً فى

منه كل على قدر استعداده وحاجته ، والا لاستوى العرب أنفسهم فى الفهم للكتاب ، والأمر ليس كذلك . ألا ترى الى قول علي (إلا فهما يعطاه الرجل فى كتاب الله) الحديث

(١) أى فيصح أن يجرى ذلك فى القرآن ولكن بشرط أن لايكون شاذا ونادرا يخل بالفصاحة ، فان هذا وإن كان جاريا فى كلام العرب لايصح أن يقال به فى الكتاب

(٢) أى فى تجويز مخالفات للقياس المطرد ، كصرف مالا ينصرف ، ومد المقصور وعكسه ، مع انه أجيز فى الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة فى النثر لمثله . فقوله (وجريانها) عطف خاص على عام للبيان

كلامها ولا ضعيفاً ؛ بل هو كثير قوى ، وإن كان غيره أكثر منه

﴿ والثانى ﴾ أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فها أو يقاربها ولا يعدّ ذلك اختلافاً ولااضطراباً ، إذا كان المعنى المقصود على استقامة . والكافى من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف (١) كلها شاف كاف . وفى هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير . وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التى صحت عندهم مما وافق المصحف ، وأنهم فى ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءين ما يعده الناظر ببادىء الرأى اختلافاً فى المعنى ؛ لأن معنى الكلام من أوله الى آخره على استقامة ، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب ؛ كـ (مالكِ) و (مَلِكِ) (وما يَخْدَعُونَ إلا أنفُسَهُمْ) (وما يُخَادِعونَ إلا أنفُسَهُم) (لَنبوِّئَنَّهُمْ مِنَ الجَنَّةِ غُرَفاً) (لَنُثْوِيَنَّهُمْ مِنَ الجَنَّةِ غُرَفاً) الى كثير من هذا (٢) ، لأن جميع ذلك لاتفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب . وهذا كان عادة العرب

ألا ترى ما حكى ابن جنى عن عيسى بن عمر ، وحكى عن غيره أيضاً قال سمعت ذا الرُّمة ينشد:

وظاهِرْ لها مِنْ يابسِ الشَّخْتِ واستَعِنْ عليها الصَّبا واجْعَلْ يديكَ لها سِتْراً (٣)

فقلت أنشدتنى : « من بائس » فقال : « يابس » و « بائس » واحد . فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس ، لمّا كان معنى البيت قائماً على الوجهين ، وصوابا على كلتا الطريقتين . وقد قال فى رواية أبى العباس

---

(١) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ، كتبينوا وتثبتوا مثلا

(٢) كما فى قوله تعالى (لتزول منه الجبال) بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة

(٣) الشخت الحطب الدقيق . ولم أر تعليقا على البيت فى كتب الأدب ويلوح أن الضمائر المؤنثة فى البيت كناية عن النار يذكيها البدوى بالوقود ويستعين على إشعالها بالريح ، ثم يجلس اليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد

الأحول : « البؤس واليبس واحد » يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة (١) وعن أحمد بن يحيى قال أنشدنى ابن الأعرابى :

وَموضعِ زِيرٍ (٢) لا أُريدُ مَبِيتَه كأنِّى به مِن شِدة الرَّوعِ آنِسُ

فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا « وموضع ضيق » فقال : سبحان الله ! تصحبنا منذ كذا وكذا ، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد ؟ وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة ، وبألفاظ متباينة ، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون لفظا واحداً على الخصوص ، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيبا أو ضعفاً ، إلا فى مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولا عليها ، وإنما معهودها الغالب ما تقدم

﴿ والثالث ﴾ أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة ؛ كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقا ، ولم يفرقوا بين ماله لفظ وماليس له لفظ ، فقبح « قمت وزيد » كما قبح « قام وزيد » وجمعوا فى الردف بين « عمود » و « يعود » من غير استكراه ، وواو عمود أقوى فى المد ، وجمعوا بين « سعيد » و « عمود » مع اختلافهما ، وأشباه ذلك من الأحكام اللطيفة التى تقتضيها الألفاظ فى قياسها النظرى ، لكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض . وما ذلك إلا لعدم تعمقها فى تنقيح لسانها

﴿ والرابع ﴾ أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربيه ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع ، ولذلك اذا اشتغل الشاعر العربى بالتنقيح اختُلف فى الأخذ عنه ، فقد كان الأصمعى يعيب الحُطَيئة ، واعتذر عن ذلك بأن قال : « وجدت شعره كله جيداً ، فدلنى على أنه كان يصنعه ، وليس هكذا الشاعر

---

(١) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها . ومادة اليبس تدور [illegible] ويلزمها الشدة ضد اللين . فهما متغايران متلازمان

(٢) [illegible] الضيق [illegible]

المطبوع ، إنما الشاعر المطبوع الذى يرمى بالكلام على عواهنه ، جيِّدَه على رديئه» وما قاله هو الباب المنتهج ، والطريق المهيع عند أهل اللسان . وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة . ومَن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم

واذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم فى كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما [1] فوق مايسعه لسان العرب . وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتنى العرب به ، والوقوف عند ما حدّته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أنه إنما يصح — فى مسلك الأفهام والفهم — مايكون عامًّا لجميع العرب ، فلا يتكلف فيه فوق مايقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعانى ؛ فإن الناس — فى الفهم وتأتى التكليف فيه — ليسوا على وزان واحد ولا متقارب ، إلا أنهم يتقاربون فى الأمور الجمهورية وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم فى الدنيا . ولم يكونوا بحيث يتعمقون فى كلامهم ولا فى أعمالهم ، إلا بمقدار مالا يخل بمقاصدهم ؛ اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة ، فذاك كالكنايات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التى تخفى عن الجمهور ، ولا تخفى عمن قُصِد بها ، والا كان خارجاً عن حكم معهودها

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب . ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف [2] ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه

(١) هذه النتيجة ليست هى المنتظرة فى هذين الوجهين الأخيرين . بل كان ينتظر أن يأتى من الكتاب أو الحديث بما فيه اهمال بعض أحكام اللفظ ، أو مارمى به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده . ولعل ذلك لايكون فى الكتاب والسنة أصلا . واذا كان هكذا كان [illegible] هذين الوجهين من المقام

(٢) أحسن ما رأيته فى بيانه ماذكره النويرى فى شرحه للطيبة فى مقدمات

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لايخرج عن هـذا النمط ؛ لأن الضعيف ليس كالقوى ، ولا الصغير كالكبير ، ولا الأنثى كالذكر ؛ بل كل له حد ينتهى اليه فى العادة الجارية . فأخذوا بما يشترك الجمهور فى القدرة عليه ، وألزموا ذلك من طريقهم : بالحجة القائمة ، والموعظة الحسنة ، ونحو ذلك . ولو شاء الله لألزمهم مالا يطيقون ، ولكلفهم بغير قيام حجة ، ولا إتيان ببرهان ، ولا وعظ ولا تذكير ، ولطوّقهم فهمَ مالا يُفهم ، وعلمَ مالم يُعلم ، فلا حجر عليه فى ذلك ؛ فإن حجة الملك قائمة (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) . لكن اللهسبحانه خاطبهم من حيث عهدوا ، وكلّفهم من حيث لهم القدرة على مابه كلفوا ، وغُذّوا فى أثناء ذلك بما يستقيم به مُنْآدُهم[1] ، ويقوى به ضعيفهم ، وتنتهض بهعزائمهم : من الوعد تارة ، والوعيد أخرى ، والموعظة الحسنة أخرى ، وبيانِ مجارى العادات فيمن سلف من الأمم الماضية ، والقرون الخالية ، الى غير ذلك مما فى معناه ؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دونالخلق الماضين ، بل هم مشتركون فىمقتضاه . ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم مُنّة على تحمله . وزادهم تخفيفاً دون الأولين ، وأجرى فوقهم فضلا من الله ونعمة ، والله عليم حكيم

وقد خرّج الترمذى وصحّحه عن أبىّ بن كعب قال : لقى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم جبريل ، فقال : « ياجبريلُ إنى بُعثتُ الى أمة أمّيين ، منهم العجوز والشيخ الكبير ، والغلام والجارية ، والرجل الذى لم يقرأ كتاباً قط » قال : « يامحمد إنّ القُرآنَ أُنزلِ على سَبعةِ أحرُف » [2]

الكتاب . وليس فيما عده الامالة والترقيق ولاشىء من صفات الحروف ، بل هى أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ ، كتجرى تحتها الأنهار ومن تحتها ، وابدالالفظ بمرادفه ، كتبينوا وتثبتوا،وتقديم لفظوتأخيره ، وابدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها ولكنه يكون كل منها صحيحا ومرادا ، الى آخر ماذكره

(١) أى معوجهم

(٢) أخرجه الترمذى بلفظه غير كلمة (أمة) فلم يذكرها ، وقال حسن صحيح

فالحاصل أن الواجب فى هذا المقام إجراء الفهم فى الشريعة على وزان الاشتراك الجمهورى الذى يسع الأميين كما يسع غيرهم

فصل

﴿ومنها﴾ أن يكون الاعتناء بالمعانى المبثوثة فى الخطاب هو المقصودَ الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعانى، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة الى تحصيل المعنى المراد؛ والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعانى، فإن المعنى الإفرادى قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبى مفهوماً دونه؛ كما لم يعبأ ذو الرمة «ببائس» ولا «يابس» اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم

وأبين من هذا ما فى جامع الإسماعيلى المخرَّج على صحيح البخارى عن أنس ابن مالك أن عُمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ: (فاكهةً وأبًّا) قال: ما الأبّ؟ ثم قال: ما كُلفنا هذا. أو قال: ما أُمرنا بهذا. وفيه أيضاً عن أنس: أن رجلا سأل عمر بن الخطاب عن قوله: (فاكهةً وأبًّا) ما الأبّ؟ فقال عمر: نُهينا عن التعمّق والتكلّف. ومن المشهور تأديبه لضبيع حين كان يُكثر السؤال عن (المرسلات) و(العاصفات) ونحوها

وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبى معلوم على الجملة، ولا ينبنى على فهم هذه الأشياء حكم تكليفى، فرأى أن الاشتغال به عن غيره — مما هو أهم منه — تكلّف. ولهذا أصلٌ فى الشريعة صحيح، نبّه عليه قوله تعالى: (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) الى آخر الآية. فلو كان فهمُ اللفظ الافرادى يتوقف عليه فهم التركيبى لم يكن تكلفاً، بل هو مضطرٌ اليه؛ كما روى عن عمر نفسه فى قوله تعالى: (أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ)

فإنه سئل عنه على المنبر ، فقال له رجل من هُذَيل : التخوف عندنا التنقص ، ثم أنشده :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تامِكاً قَرِداً ... كما تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ(١)

فقال عمر : «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم ؛ فإن فيه تفسير كتابكم» . فليس بين الخبرين تعارض ؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه ، بخلاف الأول

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنه المقصود والمراد ، وعليه ينبنى الخطاب ابتداء . وكثيراً مايغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنَّة ، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذى ينبغى ، فتَسْتَبهِم على الملتمِس، وتستَعجِم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله فى غير مَعمَل ، ومشيه على غير طريق . والله الواقى برحمته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمىَّ تعقّلُها ، ليسعه الدخول تحت حكمها

(أما الاعتقادية) — بأن تكون من القرب للفهم ، والسهولة على العقل ، بحيث يشترك فيها الجمهور ، مَن كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً — فإنها لو كانت مما لا يدركه الا الخواص لم تكن الشريعة عامة ، ولم تكن أمية ، وقد ثبت كونها كذلك ؛ فلا بد أن تكون المعانى المطلوب علمها واعتقادها سهلةَ المأخذ

وأيضاً فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف مالا يطاق ، وهو غير واقع ، كما هو مذكور فى الأصول . ولذلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور

---

(١) التامك السنام . والقرد الذى تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام . والنبع شجر للقسى والسهام . والسفن كل ما ينحت به غيره

الإلهية إلا بما يسع فهمه ، وأرجت غير ذلك فعرّفته بمقتضى الأسماء والصفات ، وحضّت على النظر فى المخلوقات ، إلى أشباه ذلك ، واحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة ، وهو قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وسكتت عن أشياء لا تهتدى اليها العقول . نعم ، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة وإنما النظر فى القدر المكلّف به

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة رضى الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض فى هذه الأمور ما يكون أصلا للباحثين والمتكلفين ، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة . بل الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه النهيُ عن الخوض فى الأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال: «لن يبرحَ الناسُ يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خالقُ كلِّ شيء . فمَنْ خَلقَ اللهَ ؟»(١) وثبت النهى عن كثرة السؤال ، وعن تكلّف مالا يعنى ، عامًّا فى الاعتقاديات والعمليات . وأخبر مالكٌ أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل . وإنما يريد ما كان من الأشياء التى لا تهتدى العقول لفهمها : مما سُكت عنه ، أو مما وقع نادراً من المتشابهات مُحالاً به على آية التنزيه

وعلى هذا فالتعمق فى البحث فيها وتطلبُ مالا يشترك الجمهور فى فهمه ، خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها ، فوقعت فى ظلمة لا انفكاك لها منها . ولله در القائل :

وللعقولِ قُوًى تَستَنُّ(٢) دُونَ مدًى إن تَعْدُها ظَهرَت فيها اضطراباتُ

ومن طِماح النفوس إلى مالم تكلَّفْ به نشأت الفِرقُ كلها أو أكثرها .

(١) أخرجه فى التيسير عن الشيخين وأبى داود بلفظ (لا يزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء الخ)

(٢) من استن الفرس قمص وهو ان ترفع يديها وتطرحهما معا وتعجن برجليها . وهو غاية الاعوجاج فى سيرها فلا تقطع به الطريق وتؤذى راكبها

﴿ وأما العمليات ﴾ فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل فى الأعمال والتقريبات (١) فى الأمور ، بحيث يدركها الجمهور ؛ كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم ، كتعريفها بالظلال ، وطلوع الفجر والشمس ، وغروبها وغروب الشفق . وكذلك فى الصيام فى قوله تعالى : (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبيضُ منَ الخَيطِ الأَسْوَد) ، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل : (من الفجر) . وفى الحديث : « إذا أقبلَ اللَّيلُ من ههُنا ، وأدبرَ النهارُ مِن ههُنا ، وغَرَبَت الشمسُ ، فقد أفطَرَ الصائم » (٢) وقال نحنُ أُمَّةٌ أمّيَّةٌ لانَحسُبُ ولا نَكتُبُ .الشَّهرُ هكذا وهكذا » (٣) وقال: « لاتَصومُوا حتى تَرَوُا الهلالَ ، ولا تُفطِروا حتى تَرَوْه . فإن غُمَّ عليكم فأكملوا العِدَّةَ ثلاثين » (٤) ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر فى المنازل ؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها، (٥) ولدقة الأمر فيه ، وصعوبة الطريق اليه . وأجرى لنا غلبة الظن فى الأحكام مجرى اليقين ، وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم ، وعفا عن الخطأ ، الى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور . فلا يصح الخروج عما حُدّ فى الشريعة ، ولا تطلُّب ما وراء هذه الغاية ؛ فإنها مظنة الضلال ، ومزلة الأقدام

---

(١) لعل الأصل (بالتقريبات) أى فلم يكلفوا بما يقتضى الضبط التام للأوقات، بل بأمور وعلامات تقريبية ، مع انها جعلت امارات لجلائل الأعمال كالصلاة والصوم والحج

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى

(٣) تقدم (ج ١ ص ٥٢)

(٤) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى بلفظ (فان غم عليكم فاقدروا له) وفى رواية أخرى للبخارى (فأكملوا العدة ثلاثين) وهى الرواية التى ذكرها المؤلف

(٥) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له فى المسألة الثالثة

فإن قيل[١] : هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر فى مواقع الأحكام ، ومظان الشبهات ، ومجارى الرياء والتصنع للناس ، ومبالغتهم فى التحرز من الأمور المهلكات ، التى هى عند الجمهور من الدقائق التى لا يهتدى الى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص ؛ وقد كانت عندهم عظائم ، وهى مما لا يصل اليها الجمهور . (وأيضاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس ، وقد كان فى الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصةٌ وعامةٌ ، وكان للخاصة من الفهم فى الشريعة ما لم يكن للعامة ، و إن كان الجميع عرباً وأمةً أمية ، وهكذا سائر القرون الى اليوم. فكيف هذا ؟ (وأيضاً) فإن الشريعة قد اشتملت على ماتعرفه العرب عامة ، ومايعرفه العلماء خاصة ، ومالا يعلمه إلا الله تعالى — وذلك المتشابهات — فهى شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق ، ومالا يوصل اليه على الإطلاق ، وما يصل اليه البعض دون البعض . فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة ؟

فالجواب أن يقال : أما المتشابهات فانها من قبيل غير ما نحن فيه : لأنها إما راجعة الى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ و إما راجعة الى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها[٢] . وهذا خاص مبنى على عامّ هو ما نحن فيه . وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه :

(أحدها) أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر ، للأدلة المتقدمة ، و إنما هى أمور تعرض لمن تمرن فى علم الشريعة ، وزاول أحكام التكليف ، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها ، حتى زايل الأمية من وجه ؛ فصار تدقيقه فى الأمور الجليلة بالنسبة الى غيره ممن لم يبلغ درجته . فنسبته الى ما فهمه نسبة العامى الى ما فهمه .

---

(١) السؤال وارد على كلامه فى الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله (فان الشريعة قد اشتملت الخ)

(٢) أى أن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة ، فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه

والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض[١] بين ماتقدم وما ذكر فى السؤال

(والثانى) أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم فى الدنيا كذلك. فليس من له مزيد فى فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك.

والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات فى ذلك الأمر المشترك بعينه. فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك

كما نقول إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة، ومع ذلك فمنه ماهو من الجلائل؛ كالورع عن الحرام البيّن، والمكروه البيّن. ومنه ماليس من الجلائل عند قوم، وهو منها عند قوم آخرين؛ فصار الذين عدُّوه من الجلائل داخلين فى القسم الأول على الجملة، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض مالا يتورع عنه القسم الأول، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً؛ لبيانه، أو غير متأكد؛ لدقته. وهكذا سائر المسائل التى يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج

---

(١) كيف لايعارض هذا ماقرره فى نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا (وعلى هذا فالتعمق فى البحث فى الشريعة وتطلب مالا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية) وهنا يقول (إنها أمور أضافية) و(ان تدقيق الذى يتمرن على علم الشريعة فى الامور الجليلة، وان نسبة مافهمه الى مايفهمه العامى نسبة محفوظة) ولا يقال إن ماقرره كان خاصا بالاعتقاديات. لأنا نقول الجواب أصله عام فى المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر فى الاعتراض. وعلى كل حال فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق فى الشريعة بما لايناسب الجمهور ولايشتركون فيه. وهل هذا إلا عين التسليم بالاشكال على ما سبق

عن هذا القانون . فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك [1] مفهوم للجمهور على الجملة

(والثالث) أن ما فيه التفاوت إنما تجده [2] فى الغالب فى الأمور المطلقة فى الشريعة ، التى لم يوضع لها حد يوقف عنده ، بل وكلت الى نظر المكلف ، فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه : فمن مدركٍ فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه ، ومن مدركٍ فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه . وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته : فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها ، بل بما هو دونها ؛ ومَن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً . وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم . والله أعلم .

فلهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف الى مشقة يمل بسببها ، أو الى تعطيل عاداته التى يقوم بها صلاح دنياه ، ويتوسع بسببها فى نيل حظوظه . وذلك أن الأمى الذى لم يزاول شيئاً من الأمور الشرعية ولا العقلية — وربما اشمأز قلبه عما يخرجه عن معتاده — بخلاف من كان له بذلك عهد . ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً فى عشرين سنة ، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئاً فشيئاً ، ولم تنزل دفعة واحدة ؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة

وفيما يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له : « مالك لا

(١) وهل هذه هى الدعوى التى يشتغل فى هذه الفصول بإثباتها ، وهى أن [illegible] أمية ، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذى يعهده الأميون والجمهور ؟ أم أن كون الأمر المشترك فى التكليف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور [illegible] فيه . إنما الكلام فيما أطال فيه النفس فى هذه الفصول من الحجر على [illegible] أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأميين والجمهور وبنى عليه هذه النتائج

(٢) على كل حال [illegible] سواء أكان فى هذا النوع فقط أم على الاطلاق، فلا ينحسم الإشكال

تُنفذُ الأمور ؟ فوالله ما أبالى لو أن القدور غلت بى و بك فى الحق » قال له عمر : « لا تعجَلْ يا بُنيّ ، فإن الله ذمّ الخمر فى القرآن مرتين ، وحرمّها فى الثالثة . و إنى أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة ، فيدفعوه جملة ، و يكون من ذا فتنة »

وهذا معنى صحيح معتبر فى الاستقراء العادى ، فكان ما كان أجرى بالمصلحة وأجرى على جهة التأنيس ، وكان أكثرُها على أسباب واقعة ، فكانت أوقعَ فى النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع ، وكانت أقرب الى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً ، وجزئية وجزئية ؛ لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكمٌ الا والذى قبله قد صار عادة ، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً ، فاذا نزل الثانى كانت النفس أقرب للانقياد له ، ثم كذلك فى الثالث والرابع

ولذلك أيضاً أونسوا فى الابتداء [1] بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام ، كما يؤنس الطفل فى العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيم) (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِين) (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) الى غير ذلك من الآيات . فلو نزلت دَفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلف ، فلم يكن لينقادَ اليها انقيادَه الى الحكم الواحد أو الاثنين . وفى الحديث : « الخيرُ عادةٌ » [2] و إذا اعتادت النفس فعلاً مامن أفعال الخير حصل له به نورٌ فى قلبه ، وانشرح به صدره ، فلا يأتى فعل ثان إلا و فى النفس له القبول . هذا فى عادة الله فى أهل الطاعة . وعادةٌ

---

(١) ظاهر فيما كان من ذلك مكيا وسابقا . وأما ما كان مدنيا ومتأخرا كآية (ان أولى الناس بابراهيم) فلا يظهر فيه قوله أو نسوا فى الابتداء ، الا أن يقال ان مثله زيادة فى التوكيد والتقرير كما هو شأن ماتكرر من المكيات فى المدينة

(٢) (الخير عادة والشر لجاجة ومن يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين) رواه فى الجامع الصغير عن ابن ماجه . قال العزيزى قال الشيخ (الشيخ محمد حجازى الشعرانى المشهور بالواعظ) : حديث حسن

أخرى جارية فى الناس ، أن النفس أقرب انقياداً الى فعل يكون عندها فعلٌ آخر من نوعه . ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب مايلائمه . فكان يحب الرفق ويكره العنف ، وينهى عن التعمق والتكلف والدخول تحت مالا يطاق حمله ؛ لأن هذا كله أقرب الى الانقياد ، وأسهل فى التشريع للجمهور

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين : من جهة دلالته على المعنى الأصلى ، ومن جهة دلالته على المعنى التبعى الذى هو خادم للأصل ، كان من الواجب أن ينظر فى الوجه الذى تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأصلى ؟ أو يعم الجهتين معاً ؟

أما جهة المعنى الأصلى فلا إشكال فى صحة اعتبارها فى الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال . ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهى ، والعمومات والخصوصات ، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول

وأما جهة المعنى التبعى فهل يصح اعتبارها فى الدلالة على الأحكام ، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلى أم لا ؟ هذا محل تردد . ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر

فالمصحح أن يستدل بأوجه :

(أحدها) أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً فى دلالته على مادل عليه ، أولا . ولا يمكن عدم اعتباره ؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى ، فلا بد من اعتباره فيه . وهو زائد على المعنى الأصلى والا لم يصح . فإذا كان هذا المعنى يقتضى حكما شرعياً لم يمكن إهماله واطّراحه ، كما لايمكن ذلك بالنسبة الى النوع الأول . فهو اذاً معتبر . وهو المطلوب

(والثانى) أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب ، لا من جهة كونها كلاما فقط . وهذا الاعتبار يشمل مادل بالجهة الأولى ، وما دل بالجهة الثانية . هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف ، كالفصل والخاصة ، فذلك كله غير ضائر . وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص ، وترجيح من غير مرجح ، فليست الأولى إذ ذاك بأولى الدلالة من الثانية ، فكان اعتبارهما معاً هو المتعين

(والثالث) أن العلماء قد اعتبروها ، واستدلوا على الأحكام من جهتها فى مواضع كثيرة :

كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام : « تَمكُثُ إحدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا لاَتُصَلِّى » (١) والمقصود الإخبار بنقصان الدين ، لا الإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة (٢) اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتعرض لها

واستدل الشافعى على تنجيس الماء القليل بنجاسة لاتغيره بقوله عليه السلام : « إذا استَيقَظَ أحَدُكم من نَوْمِهِ فلا يَغمِسْ يَدَه فى الإنَاءِ حتى يَغسِلَهَا » الحديث. (٣)

---

(١) رواه المناوى فى كتابه المجموع الفائق من حديث خير الخلائق بلفظ (تمكث إحداكن شطر عمرها لاتصلى) وقال هكذا اشتهر قال ابن منده : ولا يثبت. وقال ابن الجوزى: لايعرف. وقال النووى: باطل اه وذكره ابن الربيع فى كتابه تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على الألسنة من الحديث باللفظ الذى ذكره به المناوى وقال عنه : لا أصل له بهذا اللفظ . ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان (أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم فذاك من نقصان دينها) وقال القاوقجى فى كتابه اللؤلؤ المرصوع (تمكث إحداكن شطر عمرها — وفى رواية دهرها — لاتصلى) لا أصل له بهذا اللفظ

(٢) أى فالمقام يقتضى ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذى يمنع الصلاة وينقص به الدين

(٣) تمامه: (ثلاثا فإنه لايدرى أين باتت يده) اخرجه الستة. فقال الأئمة انه مستحب، نفى لهذا التوهم ان تكون يده مست نجاسة من ذكره أو غيره . فأخذ منه الشافعى الحكم المذكور

فقال لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لايوجب الاستحباب . فهذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحله قليل النجاسة ، لكنه لازم مماقصد ذكره

وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذا من قوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وفِصَالُه ثَلاَثُونَ شَهراً) مع قوله : (وفِصَالُه فى عَامَيْنِ) فالقصد فى الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل، ثم بيّن فى الثانية مدة الفصال قصداً ، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً ، فلم يذكر له مدة . فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر .

وقالوا فى قوله تعالى : (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ — الى قوله تعالى : حتى يَتَبَيَّنَ لَكُم الْخَيطُ الأَبيضُ مِنَ الْخَيطِ الأَسْوَدِ) الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام ؛ لأن إباحة المباشرة الى طلوع الفجر تقتضى ذلك ، وإن لم يكن مقصود البيان، لأنه لازم من القصد الى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب

واستدلوا على أن الولد لا يُملك بقوله تعالى: (وَقالوا اتَّخَذَ الرَّحمنُ وَلَداً سُبحَانَهُ بَل عِبادٌ مكرَمُون) وأشباه ذلك من الآيات ؛ فإن المقصود(1) بإثبات العبودية لغير الله وخصوصاً للملائكة نفى اتخاذ الولد ، لا أن الولد لا يُملك ؛ لكنه

(١) أى الأصلى الذى سيق له التركيب . أما كونه لا يملك فهو معنى تبعى ولازم من إثبات كونه عبداً ونفى كونه ولداً ، لأنه لما نفى الولدية بسبب العبودية وهو المقصود الأصلى دل على أن هناك تنافيا بين الولدية والعبودية ، فالولد لا يملك و لا يكون عبداً . فقوله (لكنه) الضمير فيه لقوله لاأن الولد لا يملك . وقوله (وأن لا يكون) سقط منه فى الاصل حرف العطف ولا عى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لازم من أمرين فى الآية وهما نفى الولد واثبات الا يكون الا عبدا , وكلاهما صريح الآية ومنطوقها . وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين، لأنه اذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صح الاستدلال بتنافيهما

لزم من نفى الولادة (١) وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً ، إذ لا موجود (٢) إلا رب أو عبد

واستدلوا على ثبوت الزكاة فى قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام : « فيما سقت السماء العُشر » الحديث (٣) : مع أن المقصود (٤) تقدير الجزء المخرج ، لا تعيين المخرج منه . ومثله كل عام نزل على سبب (٥) ؛ فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم ، اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود ، وإن كان السبب على الخصوص .

واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى : (وذَرُوا البيْعَ) مع أن المقصود إيجاب السعى ، لابيان فساد البيع (٦) .

وأثبتوا القياس الجلى (٧) قياسا كإلحاق الأمة بالعبد فى سراية العتق ، مع (٨)

(١) أى بقوله (سبحانه) وبالحصر فى قوله (بل هم عباد)

(٢) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذى قبله

(٣) الحديث عن ابن عمر (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر . وفيما سقى بالنضح نصف العشر) أخرجه الجماعة إلا مسلماً

(٤) من أين للمؤلف هذا ؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين ، المخرج والمخرج منه ، قصداً أصليا

(٥) لعله يريد أنه حينئذ يكون القصد الأصلى الاجابة على قدر السبب ، ويكون الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصليا بل تبعي . وهو محل تأمل لأن الدلالة عليه فى مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهى (ما) بأصل الوضع فليس من باب اللازم كما يدل عليه قوله (اعتبارا بمجرد اللفظ) . وقوله (ومثله) ليس المراد المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب ، فانهم لم يذكروا أن حديث الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة فى أصل الموضوع وهو الاعتداد بالمعانى الثانوية فى استنباط (الاحكام) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة

(٦) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهى عنه . وهو متمش مع ماسبق فى الموضوع

(٧) وهو ما قطع فيه بنفى الفارق كمثاله ، فان قصد الشارع للحرية لا فرق فيه بين الذكر والانثى قطعا

(٨) الظاهر الواو بدل (مع) . والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على

أن المقصود فى قوله عليه السلام : « مَن أعتَقَ شِركاً له فى عبد »(١) مطلق الملك ؛ لاخصوص الذكر . . . الى غير ذلك من المسائل التى لا تحصى كثرة ، وجميعُها تمسكٌ بالنوع الثانى لا بالنوع الأول . واذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به .

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه :

(أحدها) أن هذه الجهة انما هى بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها ؛ فدلالتها على معنًى إنما يكون من حيث هى مؤكدة للأولى ، ومقوية لها ، وموضحة لمعناها ، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول ، ومن العقول موقع الفهم . كما تقول فى الأمر الآتى للتهديد أو التوبيخ ؛ كقوله : (اعمَلوا ما شِئتُم) وقوله : (ذُقْ إنَّكَ أنتَ العزيزُ الكَريم) فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر(٢) ، وإنما هو مبالغة فى التهديد أو الخزى ؛ فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم فى باب الأوامر ، ولايصح أن يؤخذ ، وكما تقول فى نحو : (واسألِ القَرْيَة التى كُنَّا فيها) إن المقصود سل أهل القرية ، ولكن جُعلت القرية مسئولة مبالغة (٣) فى الاستيفاء بالسؤال وغير

خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الأنثى عليه فى سريان العتق لأنه لا فارق . ولزم من كونه لافارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازا ، وهو معنى تبعى لا أصلى

(١) رواه البخارى عن ابن عمر فى كتاب العتق

(٢) أى فليس المقصود المعنى الاصلى ، والتهديد مثلا هو المعنى التبعى ، وأن كلا منها يأخذ منه حكم : بل المعنى المقصود هنا فى الحقيقة هو التهديد مثلا أما طلب الفعل فليس مقصودا . وكأن المعنى الأصلى هو المقوى للمعنى التبعى . وهذا — وان كان عكس ماقرره — الا أنه يفيد أنهما لا ينفكان فى الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم . ولو قال ذلك لكان أتم . ولعله يقول ان الصيغة موضوع للتهديد وانه معنى أصلى لها أيضا . والأمر هو المعنى الثانوى مبالغة فى التهديد

(٣) فهو تقوية للمعنى المقصود ، حتى كأنه لا يدع أحدا من أهلها بدون سؤال

ذلك ، فلم ينبن على إسناد السؤال للقرية حكم . وكذلك قوله : (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض) بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان (١) لما كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار . الى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها . واذا كان كذلك فليس شىء من الدلالة على المعنى الذى وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى . واذا ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال

(والثانى) أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هى الأولى (٢) : إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لامن الثانية ، وقد فرضناه من الثانية . هذا خلف لا يمكن .

لا يقال : إن كونها دالة بالتبع لا ينفى كونها دالة بالقصد ، وإن كان القصد ثانياً : كما نقول فى المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، والجميع مقصود للشارع ، ويصح من المكلف القصد الى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية ،

(١) قال بعضهم: المراد بالسموات والارض هذه الارض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة . وهذه تبدل وتغير قطعا كما فى النصوص . وإن المراد بهذا التعليق التأبيد كما هو معهود العرب فى مثله ، نحو : ما طلع نجم ، وماغنت حمامة ، مما يقصد به التأبيد لا التعليق. فكون السموات والأرض تفنيان لا يؤثر فى هذا المعنى المقصود وهو التأبيد . ولكن التعليق يقوى هذا المعنى ويوقعه فى الفهم الموقع. أما على القول بأن المراد بالسموات والأرض جنسهما ، وأنه لابد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين ، وأن التعليق على دائم يقتضى الدوام فلا يكون مما نحن فيه . فلذا قال (بناء على القول بأنهما تفنيان). وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر ، فانه ليس الكلام فى بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هو واضح ، فان القول بأن الجنة تفنى لم يقل به مسلم ، فضلا عن أن نبنى عليه استدلالا كهذا

(٢) أى لكانت جهة تقصد قصدا أوليا ، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لامن الجهة الثانية

وينبنى على ذلك فى أحكام التكليف حسبما يأتى بعد إن شاء الله . فكذلك نقول هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكلف الى فهم الأحكام منها ؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملا . وإذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح ، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى ، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى

لأنا نقول : هذا — إن سلّم — من أدل الدليل على ماتقدم؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلا صحيحاً ، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلى من النكاح وهو النسل ، فغفلة المكلف عن كونه مؤكدا لا يقدح فى كونه مؤكداً فى قصد الشارع. فكذلك نقول فى مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد فى اللسان العربى انما هى مؤكدة للأولى ، فى نفس مادلت عليه الأولى . وما دلت عليه هو المعنى الأصلى . فالمعنى التبعى راجع الى المعنى الأصلى ، ويلزم من هذا أن لا يكون فى المعنى التبعى زيادة على المعنى الأصلى . وهو المطلوب

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً . وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلاً من وجه تحت المقاصد التابعة للضروريات . فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات ؛ لأنه راجع الى قصد التوسعة على العباد فى نيل مآربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم. وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صح افراده بالقصد من هذه الجهة ، ورجع إلى كونه مقصوداً ، لا بالتبعية ؛ بخلاف مسألتنا، فان الجهة التابعة لايصح افرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ماوضعت كلامها على ذلك الا بهذا القصد . فلا يمكن الخروج عنه الى غيره

(والثالث) أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعا للأولى ، يقتضى أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ الا من تلك الجهة . فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها . وذلك غير صحيح . ودلالتها على حكم زائد على ما فى الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى ، فيكون استفادة الحكم من جهتها على

غير فهم عربى . وذلك غير صحيح . فما أدى اليه مثله . وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم . وانما هى راجعة الى أحد أمرين : إما الى الجهة الأولى ، وإما الى جهة ثالثة غير ذلك [١]

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها ، وفيه النزاع ، ولذلك يقول الحنفية ان أكثرها عشرة أيام . وان سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع ، [٢] وفيه الكلام . ومسألة الشافعى فى نجاسة الماء من باب القياس [٣] أو غيره . وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الاولى ، [٤] لا من الجهة الثانية . وكذلك مسألة الاصباح جنباً ، إذ لا يمكن غير ذلك . [٥] وأما كون الولد لايملك فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع . وما ذكر فى مسألة الزكاة فالقائل بالتعميم انما بنى على أن العموم مقصود ، ولم يبن على أنه غير مقصود ، والا كان تناقضاً ؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على انه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح الاستدلال بالعموم ، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى (وَذَرُوا البَيْعَ) فهو عنده مقصود لا ملغى ، والا لزم

(١) أى وإما الاستفادة أصلا كما فى مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم ، فانه يمنع دلالة الحديث عليها . ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة الى ماسيأتى له فى الفصل التالى من التأسى بالآداب القرآنية .

(٢) أى بل بدلالة غير وضعية . وكلامنا انما هو فى مستتبعات التراكيب ، أى دلالة الألفاظ

(٣) غير واضح . لأنه إما أن يكون ما تقدم فى الاستدلال من نفس كلام الشافعى ، أولا . فان كان الأول فهذا الجواب غير ظاهر . لأن صريح الكلام يمنع هذا الجواب . وان كان الثانى فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعى من طرف المصحح ؟

(٤) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، انما أخذ ذلك [illegible] طرح فكان الباقى هو العدد المذكور . وهو من باب اللزوم فتوقف صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى . وهو ما [illegible]

التناقض فى الامر كما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلى لم يجعلوا دخول الأمة فى حكم العبد بالقياس الا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه . وهكذا سائر ما يفرض فى هذا الباب

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لايثبت ، فلا يصح إعماله ألبتة . وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث ، كذلك يمكن فى الاول والثانى ؛ فان فى الاول مصادرة على المطلوب ، لأنه قال فيه : « فاذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكماً شرعياً فلا يمكن اهماله » وهذا عين مسألة النزاع . والثاني مسلم ولكن يبقى النظر فى استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعى وهو المتنازع فيه . فالصواب اذاً القول بالمنع مطلقاً . والله أعلم

فصل

قد تبين تعارض الادلة فى المسألة ، وظهر أن الاقوى من الجهتين جهة المانعين ، فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهى الدالة على المعنى التبعى لا دلالة لها على حكم شرعى زائد ألبتة

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخالَ أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلى ، هى آداب شرعية ، وتخلقات حسنة ، يقرُّبها كل ذى عقل سليم ، فيكون لها اعتبار فى الشريعة ، فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة . وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة :

﴿أحدها﴾ ان القرآن أتى بالنداء[1] من الله تعالى للعباد ، ومن العباد لله سبحانه، إما حكاية وإما تعليما. فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد ، جاء بحرف النداء المقتضى للبعد ، ثابتا غير محذوف ؛ كقوله تعالى :(يا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا انَّ أَرْضِي وَاسِعة) (قُلْ ياعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا على أَنْفُسِهِم) (قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إنى رسولُ اللهِ إِلَيْكُم جميعاً) (يا أَيُّها النَّاس) (يا أَيُّها الَّذِين آمَنُوا) فإذا أتى

(١) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب فى هذا الموضوع

بالنداء من العباد الى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت ، بناء على أن حرف النداء للتنبيه فى الأصل ، والله منزه عن التنبيه . وأيضا فإن أكثر حروف النداء للبعيد ، ومنها « يا » التى هى أم الباب ، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعى خصوصا ، لقوله تعالى : (وإذا سألكَ عِبادِى عَنِّى فإنِّى قَرِيب) الآية ، ومن الخلق عموما : لقوله : (ما يكُونُ مِنْ نجْوَى ثلاثةٍ إلاَّ هُوَ رابِعُهُم ولاخَمسةٍ إلاَّ هُوَ سادِسُهُم) وقوله : (ونحنُ أقربُ إليه من حَبلِ الْوَرِيد)

فحصل من هذا التنبيهُ على أدبين :

« أحدهما » ترك حرف النداء . و « الآخر » استشعار القرب . كما أن فى فى إثبات الحرف فى القسم الآخر التنبيه على معنيين : إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراضُ والغيبةُ ، وهو العبد . والدلالة على ارتفاع شأن المنادِى وأنه منزه عن مداناة العباد : إذ هو فى دنوّه عال ، وفى علوّه دان ، سبحانه

﴿ والثانى ﴾ أن نداء العبد للرب نداء رغبةٍ وطلبٍ لما يُصلح شأنه ، فأتى فى النداء القرآنى [1] بلفظ « الرّب » فى عامة الأمر ، تنبيهاً وتعليماً لأن يأتى العبد فى دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعوّ بها . وذلك أن الرب فى اللغة هو القائم بما يُصلح المربوب ، فقال تعالى فى معرض بيان دعاء العباد : (رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إن نَسِينَا أو أخْطَأْنا . ربَّنَا ولا تَحْمِلْ علينا إصراً كما حَمَلْتَهُ على الَّذِين مِن قَبْلِنا) الى آخرها . (رَبَّنا لا تزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إذْ هَدَيْتَنا) وإنما أتى قوله تعالى : (وإذْ قالُوا اللّهُمَّ إنْ كانَ هذا هو الحقَّ مِن عِندِكَ) من غير إتيان بلفظ « الرّب » لأنه لا مناسبة [2] بينه وبين ما دعَوْا به ، بل هو مما ينفيه : بخلاف

(١) أى وأما الدعاء فى الحديث فالشائع فيه لفظ الجلالة . و ... وخاصة وسيأتى له التعبير بكثرة بدل (عامة)

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكى على لسان ... لم يصلوا للآداب ، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح ...

الحكاية عن عيسى عليه السلام فى قوله : (قالَ عِيسى ابنُ مريمَ اللَّهمَّ ربَّنا أَنزِلْ علينا مائدةً مِن السماء) الآية . فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً

﴿ والثالث ﴾ أنه أتى فيه الكناية فى الأمور التى يستحيا من التصريح بها ؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالمجىء من الغائط ، وكما قال فى نحوه : (كانا يأكلانِ الطَّعام) (١) فاستقرّ ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع . وإنما دلالتها على هذه المعانى بحكم التبع ، لا بالأصل .

﴿ والرابع ﴾ أنه أتى فيه بالالتفات ، الذى ينبىء فى القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة الى الحضور ، بالنسبة الى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله تعالى : (الحمدُ للهِ رَبِّ العالَمِينَ الرَّحمنِ الرَّحيمِ مالِكِ يَوْمِ الدِّين) ثم قال : (إيَّاكَ نَعْبُدُ) وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضا ؛ كقوله تعالى : (حتَّى إذا كُنتُمْ فِي الفُلْكِ وجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ) وتأمل فى هذا المساق معنى قوله تعالى : (عَبَسَ وتَوَلَّى أَنْ جاءَهُ الأعمى) حيث عُوتب النبى صلى الله عليه وسلم بهذا المقدار من هذا العتاب ، لكن على حال تقتضى الغيبة التى شأنها أخف بالنسبة الى المعاتَب ، ثم رجع الكلام الى الخطاب ، إلا أنه بعتابٍ أخف من الأول . ولذلك ختمت الآية بقوله (كلاَّ إنها تذكِرَة)

﴿ والخامس ﴾ الأدب فى ترك التنصيص على نسبة الشر الى الله تعالى ، وإن كان هو الخالق لكل شىء ؛ كما قال بعد قوله : (قُلْ اللَّهُمَّ مالِكَ المُلْكِ تُؤْتِي المُلْكَ مَنْ تَشاء) الى قوله : (بِيَدِكَ الخَيْرُ) ولم يقل « بيدك الخير والشر » وإن كان قد ذكر القسمين معا ، لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة الى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر. نعم قال فى أثره : (إنَّكَ على كلِّ شىءٍ قدير) تنبيها فى الجملة على أن الجميع خلقُه ، حتى جاء فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم : لاتذر على الأرض من الكافرين ديارا) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم ، كما قال (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك)

(١) أى ويلزمه قضاء الحاجة التى لا تليق بالإله

« والخيرُ فى يدَيْكَ والشرُّ ليس إليْكَ[1] » وقال ابراهيم عليه السلام : (الذى خلقَنى فهُوَ يَهدِين والذى هو يُطْعِمُنى ويَسْقين وإذا مَرِضْتُ فهو يَشْفِين) الخ فنسب الى رب العالمين الخلقَ ، والهداية ، والإطعام والسقى ، والشفاء ، والإماتة ، والإحياء ، وغفران الخطيئة ، دون ما جاء فى أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته اليه

﴿ والسادس ﴾ الأدب فى المناظرة أن لا يفاجىء بالرد كفاحاً ، دون التقاضى بالمجاملة والمسامحة ؛ كما فى قوله تعالى : (وإنا أو إيَّاكم لَعلَى هدًى أو فى ضلالٍ مبين) وقوله : (قلْ إن كانَ للرحمن ولدٌ فأنا أوَّلُ العابدين) (قلْ إن افتريْتُه فعلَىَّ إجْرامى) وقوله : (قال أَوَلوْ كانوا لا يملكونَ شيئاً ولا يعقلون) (أَوَلوْ كان آباؤهم لا يَعلَمونَ شيئاً ولا يهتدون) لأن ذلك أدعى الى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية

﴿ والسابع ﴾ الأدب فى إجراء الأمور على العادات فى التسببات ، وتلقى الأسباب منها، وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون، أخذا من مساقات الترجيات العادية ؛ كقوله تعالى : (عسَى أنْ يبْعثَكَ ربُّكَ مقاماً محموداً) . (فعسَى الله أنْ يأتِيَ بالفتْحِ أوْ أمْرٍ مِن عِندِهِ) (وعسَى أنْ تكرَهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم) ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى : (لعلَّكُم تتقونَ) (لعلَّكُم تذكَّرون) وما أشبه ذلك ؛ فإن الترجى والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور ، والله تعالى عليم بما كان وما يكون ، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون. ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد فى أمثالنا . فكذلك ينبغى لمن كان عالما بعاقبة أمر ـ بوجه من وجوه العلم الذى هو خارج عن معتاد الجمهور ـ أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم ، دخولا فى غمار العامة ، وإن بان عنهم

(١) جزء من دعاء كان يفتتح به النبي صلى الله عليه وسلم صلاته رواه الامام الشافعي فى مسنده بلفظ (والخير بيديك)

بخاصية يمتاز بها . وهو من التنزلات الفائقة الحسن فى محاسن العادات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ، ويطلعه ربه على أسرار كثير منهم ، ولكنه كان يعاملهم فى الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون ؛ لاجتماعهم فى عدم انخرام الظاهر. فما نحن فيه نوع من هذا الجنس . والأمثلة كثيرة. فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية ، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى ، وهو توهين لما تقدم اختياره

والجواب أن هذه الأمثلة و ماجرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعانى ، و إنما استفيد من جهة أخرى ، وهى جهة الاقتداء بالأفعال

النوع الثالث

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للتكليف بمقضاها

ويحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

ثبت فى الأصول أن شرط التكليف أو سببه(١) القدرة على المكلف به . فمالا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا ، وإن جاز عقلا(٢) . ولا معنى لبيان ذلك ههنا ؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ، ولكن نبنى عليها ونقول:

إذا ظهر من الشارع فى بادىء الرأى القصد الى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد ، فذلك راجع فى التحقيق إلى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه . فقول

---

(١) لم اقف على قول بالسببية بالمعنى الذى ذكره فى تعريف السبب

(٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلا أيضا

الله تعالى : (ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)[١] وقوله فى الحديث : « كن عبدَ الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل »[٢] وقوله « لا تمت وأنت ظالم » وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة : وهو الإسلام ، وترك الظلم : والكف عن القتال ، والتسليم لأمر الله . وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل . ومنه ما جاء فى حديث أبى طلحة ، حيث تترّس على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : « لا تشرف يا رسول الله ، لا يصيبوك » الحديث[٣] . فقوله لا يصيبوك من هذا القبيل .

المسألة الثانية

إذا ثبت هذا فالأوصاف التى طبع عليها الانسان كالشهوة الى الطعام والشراب لا يطلب برفعها . ولا بإزالة ما غرز فى الجبلة منها ، فإنه من تكليف ما لا

(١) الآية مثال للتكليف بالاسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنة . والمثال الثانى من التكليف بالسوابق أيضا فانه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس أمر باسلام الأمر لله وعدم الاقدام على قتل الغير . والمثال الثالث يصح أن يكون من النهى عن الظلم السابق على الموت والظلم الذى يقارن الموت ، كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم . أو تبقى بعض الوسائل التى بها الظلم مقارنة للموت ، كمن غصب بيتا سكنه ومات فيه . أو ثوبا بقى فى حوزته مغصوبا حتى مات . وما أحسن تعبير أبى طلحة بقوله (لا يصيبوك) ولم يقل (فيصيبوك) تفريعا على المنهى عنه ، وكان هو المتبادر ، لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الاثبات . وليس من الامثلة المذكورة ما فيه اللواحق . وفيما تقدم فى الاسباب فى المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة اللواحق

(٢) ذكره المناوى فى كتابه المجموع الفائق . وقال كذا اشتهر وقد عزاه الرافعى لحذيفة . وقال امام الحرمين فى النهاية إنه صحيح وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له فى الكتب المعتمدة

(٣) رواه البخارى فى غزوة أحد

طاق . كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه ، ولا تكميل ما نقص منها ؛ إن ذلك غير مقدور للانسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه . ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى مالا يحل ، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل . وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة (١) تلك الأوصاف ، مما هو داخل تحت الاكتساب

﴿ المسألة الثالثة ﴾

إن ثبت بالدليل أن ثَمّ أوصافا تماثل ماتقدم فى كونها مطبوعا عليها الانسان فحكمها حكمها ؛ لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان : « منها » ما يكون ذلك فيه مشاهداً محسوساً كالذى تقدم . « ومنها » ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك . ومثاله العجلة ، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الانسان عليه ، لقوله تعالى : (خُلِقَ الانسانُ مِنْ عَجَل) وفى الصحيح : أن« إبليسَ لمَّا رأى آدمَ أجْوفَ علم أنه خُلِقَ خَلْقاً لا يتمالك »(٢) وقد جاء أن« الشجاعة والجبن غرائز » ، « وجبلت القلوب على حب من أحسن اليها ، وبغض من أساء اليها » . إلى أشياء من هذا القبيل . وقد جعل منها الغضب . وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء: « يُطْبَعُ المؤمن على كل خُلقٍ ليس الخيانةَ والكذب » (٣)

وإذا ثبت هذا فالذى تعلق به الطلب ظاهراً من الانسان على ثلاثة أقسام :

﴿ أحدها ﴾ مالم يكن داخلا تحت كسبه قطعا . وهذا قليل ، كقوله :

(١) أى سواء أكان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كاسبينه. فلذا عمم وقال (من جهة تلك الأوصاف)ليشمل ما تكون الأوصاف هى الناشئة عنه

(٢) رواه مسلم عن أنس . ورواه فى راموز الحديث عن أبى الشيخ والحاكم عن أنس أيضا

(٣) البيهقى عن ابن عمر . قال العزيزى وهو حديث ضعيف

(ولا تموتن وأنتم مسلمون) وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به

ب والثاني : ما كان داخلا تحت كسبه قطعاً . وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه . والطلبُ المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها

جـ والثالث : ما قد يشتبه أمره ؛ كالحب والبغض وما في معناهما . فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها ، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه . والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الانسان اضطراراً ، إما لأنها من أصل الخلقة [(١)] ، فلا يطلب الا بتوابعها ؛ فإن ما في فطرة الانسان من الأوصاف يتبعها — بلا بدّ — أفعالٌ اكتسابية . فالطلب وارد على تلك الأفعال ؛ لا على ما نشأت عنه . كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب . وإما لأن لها [(٢)] باعثاً من غيره فتثور فيه ، فيقتضي لذلك أفعالا أخر . فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه : كقوله : « تَهادَوْا تحابُّوا » [(٣)] فيكون كقوله : « أَحِبُّوا اللهَ لِما أَسْدَى اليكم مِن نِعَمِهِ » [(٤)] مرادا به التوجه الى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه اليه . وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعيةِ الى مالا يحل ، وعينُ الشهوة لم ينه عنه . وإن لم يكن المثيرُ لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحق [(٥)] ؛ كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع

(١) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم

(٢) أي كالحب والبغض

(٣) رواه أبو يعلى في مسنده باسناد جيد . وروى ابن عساكر: (تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم)

(٤) لفظه قريب مما يأتي بعد عن الترمذي

(٥) فثل قوله عليه الصلاة والسلام — لمن قال له أوصني — : (لا تغضب) مكررا ذلك ، يرد النهي فيه على لاحق الغضب ولذا ورد (اتقوا الغضب فانه جمرة على قلب ابن آدم — إلى أن قال فمن أحس بشيء من ذلك فليضطجع وليتلبد بالارض)

فصل

ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها : من الكبر ، والحسد ، وحب الدنيا ، والجاه ، وما ينشأ عنها من آفات اللسان ، وما ذكره الغزالى فى ربع المهلكات وغيره . وعليه يدل كثير من الأحاديث . وكذلك فقه الأوصاف الحميدة ؛ كالعلم ، والتفكر ، والاعتبار ، واليقين ، والمحبة ، والخوف، والرجاء ، وأشباهها مما هو نتيجة عمل[1]؛ فإن الأوصاف القلبية لاقدرة للانسان على إثباتها ولا نفيها . أفلا ترى أن العلم و إن كان مطلوباً فليس تحصيله بمقدور أصلاً ؛ فان الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو حاصل ، ولا يمكنه الانصراف عنه . وإن كان غير ضرورى لم يمكن تحصيله الا بتقديم النظر ، وهو المكتسب دون نفس العلم ؛ لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة ، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين . فتوجيه النظر فيه هو المكتسب . فيكون المطلوبَ وحده . وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها — كما هو رأى المحققين — أم لم نقل ذلك ، فالجميع متفقون على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه . و إذا حصل لم يمكن إزالته على حال . وهكذا سائر مايكون وصفا باطنا إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل . واذا كانت على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها ؛ و إن جاء فى الظاهر مايظهر منه ذلك فمصروف الى غير ذلك : مما يتقدمها ، أو يتأخر عنها ، أو يقارنها . والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الأوصاف التى لاقدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين :

« أحدها » ما كان نتيجة عمل ؛ كالعلم والحب فى نحو قوله : « أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا أَسْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ »

(١) فالتكليف بها أمرا أو نهيا تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها

« والثانى » ما كان فطرياً (١) ولم يكن نتيجة عمل ، كالشجاعة ، والجبن ، والحلم والأناة المشهود بهما فى أشجِّ عبد القيس ، وما كان نحوها

فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها فى الجملة ، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة . وقد مرّ فى كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولاقصدها . وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض ، على ذلك الترتيب

والثانى وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين : « إحداهما » من جهة ماهى محبوبة للشارع أو غير محبوبة له ؟ « والثانية » من جهة مايقع عليها ثواب أو لايقع ؟

﴿ فأما النظر الأول ﴾ فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجّ عبدالقيس : « إنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ : الحِلمِ والأَنَاة » (٢) وفى بعض الروايات أخبره أنه مطبوع (٣) عليهما . وفى بعض الحديث « الشَّجاعة والجُبْنُ غرائز » (٤) وجاء : « إن اللهَ يُحِبُّ الشَّجاعةَ ولو عَلَى قَتْلِ حَيَّة » (٥) وفى الحديث : « الأرواحُ جُنُودٌ مجنَّدةٌ فما

(١) انظره مع ما ورد فى الحديث (إنكم مجبنون ومبخلون) يخاطب الحسن وأسامة بن زيد

(٢) عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأشج عبدالقيس : (إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله : الحلم والأناة). رواه أبوداود والترمذى

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها . كما ترى ذلك فى صنيعه كله

(٤) ذكره المناوى فى كتابه المجموع الفائق عن ابى يعلى بلفظ : (الجبن والجرأة غرائز يضعها الله حيث شاء) . وفيه من قال عنه أبو زرعة : انه واه يحدث عن ابن عجلان بمنا كير

(٥) قال الشيخ الفتنى فى كتابه تذكرة الموضوعات (ان الله يحب السماحة ولو على تمرات ، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع ، قاله الصاغانى . وهو عند ابن عدى بلفظ : يازبير ان باب الرزق مفتوح من لدن العرش الى قرار بطن

تعارفَ مِنها ائتلفَ وما تناكرَ منها اختلفَ »[1] وهذا معنى التحابّ والتباغض وهو غير مكتسب. وجاء فى الحديث: « وَجَبَتْ مَحَبَّتِي للمُتَحَابِّينَ فِيَّ »[2] وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه: « المُؤْمِنُ القَوِيُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله مِنَ المُؤْمِنِ الضَّعيف. وفى كلٍّ خَيْرٌ »[3] على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن[4] وصلابة الأمر، والضعف خلاف ذلك. وجاء: « إنَّ اللهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الأَخْلَاقِ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا »[5] وجاء: « يُطْبَعُ المُؤْمِنُ عَلَى كلِّ خُلُقٍ إلا الخيانةَ وَالكَذِب »[6] وقال تعالى: (خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَل) وجاء فى معرض الذم والكراهية. ولذلك كان ضدُّ العجل محبوباً وهو الأناة

ولا يقال: إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال

لأن ذلك « أولاً » خروج عن الظاهر بغير دليل « وثانياً » أنهما يصح

....

الارض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يازبير ان الله يحب السماحة ولو بفلق تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) وهو لا يصح اه

(١) أخرجه البخارى عن عائشة. واخرجه مسلم وأبو داود عن أبى هريرة (تيسير).

(٢) تمامه: (وللمتجالسين فى، وللمتزاورين فى، وللمتباذلين فى) أخرجه مالك (تيسير).

(٣) تقدم (ج١ — ص٢٢٦)

(٤) بل لو حمل على ماهو الظاهر من قوة الارادة وصلابة العزيمة وهى خلق فطرى لكان الأمر على مايريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطرى. إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطرى، فيتم له به الاستدلال على الامرين معاً. وليس من الضرورى أن يكون الدليل عليهما حديثا واحدا.

(٥) رواه فى الجامع الصغير عن الطبرانى وقال العزيزى رجاله ثقات ولفظه فيه (ان الله تعالى يحب معالى الامور وأشرافها ويكره سفسافها).

(٦) تقدم (ج ٢ — ص١٠٩)

تعلقهما بالذوات . وهى أبعد عن الأفعال من الصفات ؛ كقوله تعالى : (فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) الآية « أَحِبُّوا اللهَ لِمَا غَذَاكُمْ بِهِ مِنْ نِعَمِهِ (١) » و « من الإيمان الحُبُّ فى الله (٢) والبُغضُ فى الله » ولا يسوغ فى هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط . فكذلك لايقال فى الصفات — إذا توجه الحب اليها فى الظاهر — إن المراد الأفعال

فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال : كقوله تعالى : (لاَيُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ) . (وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُم) « أَبْغَضُ الحَلاَلِ إِلَى اللهِ الطَّلاَق »(٣) « ليس أحدٌ أحبَّ اليه المَدْحُ مِنَ الله . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَه »(٤) وهذا كثير . وإذا قلت : أحب الشجاع وأكره الجبان ، فهذا حبٌّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف ؛ نحو قوله تعالى : (واللهُ يُحِبُّ المُحْسِنِين) (واللهُ يُحِبُّ الصابرين) (إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِين) وفى القرآن أيضاً : (إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ كلَّ مُخْتَالٍ فَخُور) (واللهُ لايُحِبُّ الظالمين) وفى الحديث : « إِنَّ اللهَ يُبْغِضُ الحِبْرَ السَّمين » (٥) فإذاً الحب والبغض مطلق فى الذوات والصفات والأفعال .

(١) اخرجه فى الجامع الصغير عن الترمذى والحاكم . وقال العزيزى : حديث صحيح . ولفظه (لمـا يغذوكم به من نعمه)

(٢) لأن معناه أن تحب الشخص لاتحبه الا لأجل الله لا لغرض دنيوى . فالحب فيه تعلق بالذوات

(٣) رواه أبو داود (تيسير)

(٤) رواه فى الجامع الصغير عن الطبرانى . قال العزيزى قال المناوى : بل رواه البخارى أيضا . قال العلقمى بجانبه علامة الصحة

(٥) (ان الله يبغض أهل البدن الملحمين والحبر السمين) رواه البيهقى فى شعب الايمان عن كعب موقوفا — ذكر ذلك فى المجموع الفائق للمناوى . ثم ذكر فى

فتعلقهما بها تعلق بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل

﴿ وأما النظر الثانى ﴾ وهو أن يقال : هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف — وهى غير المقدورة للإنسان اذا اتصف بها — الثواب والعقاب ، أم لايصح ؟

هذا يتصور فى ثلاثة أوجه : «أحدها» أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب «والثانى» أن يتعلقا معاً بها . «والثالث» أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر

﴿أما هذا الأخير ﴾ فيؤخذ النظر فيه من النظر فى الوجهين لأنه مركب منهما

﴿فأما الأول ﴾فيستدل عليه بوجهين

(أحدهما) أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لايكلف بإزالتها ولا بجلبها شرعاً : لأنه تكليف بما لا يطاق . وما لايكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب : لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً . فالأوصاف المشار اليها لا ثواب عليها ولا عقاب

(والثانى) أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هى صفات (١) ، أو من جهة متعلقاتها . فإن كان الأول لزم فى كل صفة منها أن تكون مثاباً عليها ، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً ، ومعاقباً عليها أيضا كذلك ؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله . وعند ذلك يجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال . وإن كان من حيث متعلقاتها فالثواب والعقاب على المتعلقات — وهى الأفعال والتروك ـ لا عليها . فثبت أنها فى أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب . وهو المطلوب

مكان آخر منه ما يأتى : وعن التوراة بلفظ الحبر السمين ، قال السخاوى وما علمته فى المرفوع . وقال فى موضع آخر منه أيضا فى آخر حديث عن ابن ماجه وغيره (وان الله ليبغض الحبر السمين) عن على موقوفا

(١) هناك ثالث ، وهو أنه لايتعلق بها من جهة كونها صفة فقط ، ولا من جهة ماينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط ، بل من جهة كونها صفة محبوبة أومكروهة، فلا اجتماع للضدين ،كما سبق له فى مثل (والله يحب المحسنين) وحينئذ فلا يتم هذا الدليل . وسيأتى له فيه كلام من جهة أخرى

﴿وأما الثانى﴾ فيستدل عليه أيضاً بأمرين

(أحدها) أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها . والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام ، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأى من قال بذلك . وإما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام، فيرجعان الى صفات الذات ؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين فى كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى . وهذا رأى طائفة أخرى . وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان الى نفس الانعام أو الانتقام ، وهما عين الثواب والعقاب (١) . فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب .

(والثانى) أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان الى الثواب والعقاب ، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب ، أوْ لا . فإن استلزم فهو المطلوب. وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات . وهو محال (٢) . وإما لأمر راجع الى الله تعالى . وهو محال ؛ لأن الله غنى عن العالمين ، تعالى أن يفتقر لغيره ، أو يتكمل بشىء ، بل هو الغنى على الإطلاق ، وذو الكمال بكل اعتبار . وإما للعبد . وهو الجزاء ؛ إذ لا يرجع للعبد الا ذلك

(١) قد يقال ان الثواب والعقاب أخص من الانعام والانتقام . لأن الأولين منظور فيهما الى الدار الآخرة . أما الانعام وما معه فكما يكون فى الآخرة يكون فى الدنيا . فقد يحمل فى هذه الموارد على الاحسان فى الدنيا والنوازل فيها . فلا يتم الدليل الا اذا كانا عين الثواب والانتقام . وقد عرفت مافيه

(٢) سبق دليله ، وهو أن ما وجب للشىء وجب لمثله . الا أنه يبقى الكلام فى قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف . أو ذات الشخص ذى الصفة فيأتى فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة . الا أنه اذا كان الغرض هذا الأخير يقال : وهل الذات غير العبد الذى سيقول فيه (وإما للعبد) ؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة . فلا تأتى الاستحالة المشار اليها سابقا . الا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذى تركه سابقاً ونبهنا عليه

(وأمر ثالث)[١] وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال ، فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجزاء عليها بدون تلك الصفات ، أوْ لا . فإن كان الجزاء متفاوتاً فقد صار للصفات قسط من الجزاء . وهو المطلوب . وإن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجِّ عبدالقيس حين صاحبه الحلم والأناة ، مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن[٢] استويا فى الفعل. وذلك غير صحيح ؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساوياً لما ليس بمحبوب . واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك . وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب[٣] ، وبالعكس . وهو محال . فثبت أن للوصف حظاً من الثواب أو العقاب ، وإذا ثبت أن له حظاً ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء . فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازًى عليها . وذلك ما أردنا

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يثاب عليها مشكل :

(أما الأول) فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان : فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور كالمكتسب . وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب . فالأول مثل المصائب النازلة بالانسان اضطراراً[٤] علم بها أو لم يعلم .

(١) إنما جعله دليلا ثالثا مستقلا . ولم يبنه على مبنى الدليلين قبله ، لأنه فيهما جار على تعلق الحب والبغض بنفس الصفات . أما فى هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولواحقها من الأفعال . ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر (بثلاثة أمور)

(٢) الواو للحال وإن زائدة

(٣) من أين هذا اللزوم ؛ لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره فى حكم من الأحكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز ، وجدت أن الثناء والوعد بالثواب فى مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى . فعليك بتتبع الآيات الكثيرة فى سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها . وكذا الأحاديث مثل (إذا أحب الله قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط)

والثانى كشارب الخمر ، ومن أتى عرّافاً ، فإنه جاء « أن الصلاةَ لا تُقبَلُ منه أربعين يوماً »[١] ولا أعلم أحداً من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته ، إذا استكملت أركانها وشروطها . ولا خلاف أيضاً فى وجوب الصلاة على كل مسلم ، عدلاً كان أو فاسقاً . وإذا لم يتلازما لا يصح هذا الدليل

(وأما الثانى) فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء . فقوله إن الجزاء وقع على العمل أو الترك إن أراد به مجردا كما يقع دون الوصف ، فقد ثبت بطلانه . وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثر فى الثواب أو العقاب . وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثانى فى أدلته :

(أما الأول) فإنه اذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب ، امتنع[٢] أن يتعلقا بما هو غير مقدور . وهو الصفات والذوات المخلوق عليها

(وأما الثانى) فإن القسمة غير منحصرة ، إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب ، وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح فى مجارى العادات

(وأما الثالث) فان الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها[٣] فى الكمال أو النقصان . فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع

وعليه فليست المصائب والنوازل هى المثاب عليها ، بل هو مايقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا . ولا شك أن ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه ، فلا يتم له ما أراده هنا . وبه يعلم أيضا مافى قوله (علم بها أولم يعلم) فانه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذى يكون به الثواب . وسيأتى تتميم لهذا الكلام قريبا

١) رواه مسلم

٢) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه عليه بل ولا معاقبا .

٣) أى فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة فى الفعل حسنا وقبحا ، فلا يتأتى ... فى الصفات مع تساوى الأفعال ، حتى يصح الدليل الثالث

بالضد . فكذلك ههنا . وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعاً الى تفاوتها لا إلى الصفات ، وهو المطلوب

فالحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان . ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا ولا حاجة اليه فى هذا الموضع . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تقدم الكلام على التكليف بما لايدخل تحت مقدور المكلف . وبقى النظر فيما يدخل تحت مقدوره ، لكنه شاق عليه . فهذا موضعه . فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفى التكليف بما لايطاق ، أن نعلم منه نفى التكليف بأنواع المشاق . ولذلك ثبت[٣] فى الشرائع الأول التكليف بالمشاق ، ولم يثبت فيها التكليف بما لايطاق . وأيضا فإن التكليف بما لايطاق قد منعه جماعة عقلاء ، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم . أما المعتزلة فذلك أصلهم . بخلاف التكليف بما يشق . فإذا كان كذلك فلا بد من النظر فى ذلك بالنسبة الى هذه الشريعة الفاضلة

ولا بد قبل الخوض فى المطلوب من النظر فى معنى « المشقة » وهى فى أصل اللغة من قولك شق على الشىء يشق شقاً ومشقة إذا أتعبك . ومنه قوله تعالى : (لَمْ تَكُونُوا بالِغِيهِ إلاَّ بِشِقِّ الأَنْفُسِ) والشق هو الاسم من المشقة . وهذا المعنى إذا أُخذ مطلقاً من غير نظر الى الوضع العربى اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية :

﴿ أحدها ﴾ أن يكون عاماً فى المقدور عليه وغيره . فتكليف مالا يطاق

(٣) لو قال بدليل أنه ثبت الخ لكان أظهر . أى وحيث أنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لايطاق اثباتا ولا نفيا فلا يأتى التلازم بين العلم فى الشقين . الا أن يقال : انه لما كان راجعا الى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل ، بل بصورة استئناس فقط حتى كأنه مفرع على الدعوى وجعل الثانى دليلا لأنه من نظر علماء هذه الشريعة

يسمى مشقة ، من حيث كان تَطَلُّبُ الإنسان نفسَهَ بحَمله مُوقعاً في عناء وتعب لا يجدى ؛ كالمقعد إذا تكلّف القيام ، والانسان إذا تكلف الطيران في الهواء ، وما أشبه ذلك . فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفس المشقة سمي العمل شاقا ، والتعب في تكلف حمله مشقة

﴿ والثاني ﴾ أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية ، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة

إلا أن هذا الوجه على ضربين :

(أحدها) أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها ، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها . وهذا هو الموضع الذى وضعت له الرخص المشهورة في اصلاح الفقهاء ، كالصوم في المرض والسفر ، والإتمام في السفر ، وما أشبه ذلك

(والثاني) أن لا تكون مختصة ، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة ، ولحقت المشقة العامل بها . ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمل الانسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما ، إلا أنه في الدوام يتعبه ، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول . وهذا هو الموضع الذى شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّلُ مللا ، حسبما نبّه عليه نهيُهُ عليه الصلاة والسلام عن الوصال ، وعن التنطع والتكلف ، « وقال خُذُوا مِن الأعمَالِ مَا تُطِيقُون فإنّ الله لَن يَمَلَّ حتى تَملّوا »[1] وقوله « القصدَ القصدَ تَبْلُغُوا »[2] والأخبار هنا كثيرة ، والتنبيه عليها موضع آخر . فهذه مشقة ناشئة من أمر كلي . وفي الضرب الاول ناشئة من امر جزئي

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٢) جزء من حديث رواه البخارى بلفظ : (والقصد تبلغوا)

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون خاصا بالمقدور عليه ، وليس فيه من التأثير فى تعب النفس خروج عن المعتاد فى الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ماجرت به العادات قبل التكليف ، شاق على النفس ؛ ولذلك أطلق عليه لفظ « التكليف » وهو فى اللغة يقتضى معنى المشقة ؛ لأن العرب تقول : « كلفتهُ تكليفا » إذا حمّلتَه أمرا يشق عليه وأمرته به . و « تكلفت الشىء » إذا تحملتَه على مشقة. وحملت الشىء تكلفته إذا لم تطقه الا تكلفا . فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار ؛ لأنه إلقاء بالمقاليد ، ودخول فى أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا

﴿ والرابع ﴾ أن يكون خاصا بما يلزم [1] عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه . ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ، ويلحق الانسان بسببها تعب وعناء . وذلك معلوم فى العادات الجارية فى الخلق

فهذه خمسة أوجه من حيث النظر الى المشقة فى نفسها ، انتظمت فى أربعة [2]

﴿ فأما الأول ﴾ فقد تخلص فى الأصول . وتقدم ما يتعلق به

﴿ وأما الثانى ﴾ وهى :

﴿ المسألة السادسة ﴾

فإن الشارع لم يقصد الى التكليف بالشاق والإعنات فيه . والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَيَضَعُ عنهم إصْرَهُم والأَغلالَ التى كانت عليهم) وقوله : (ربَّنا ولا تَحْمِلْ علينا إصْراً كما

(١) المراد قد ينشأ عنه ، لا أنه لا ينفك عنه . والا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الانسان فيه تعب ومشقه . كما قال هنا وفى المسألة الثامنة فى شرح الرابع . وهو يخالف قوله فى الثالث (ليس فيه من التأثير فى تعب النفس خروج عن المعتاد)

(٢) أى لأنه أدرج اثنين منها تحت الثانى ، حيث جعله ضربين

حَمَلْتَهُ على الَّذين مِن قَبْلِنا) الآية ،و(١) في الحديث : « قال الله تعالى قد فعلت » (٢) وجاء : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا) (يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ) (وما جَعَلَ عليكم في الدِّينِ مِن حَرَجٍ) (يُرِيدُ اللهُ أنْ يُخَفِّفَ عنكم وخُلِقَ الإنسانُ ضَعِيفاً) (ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ولَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية.(٣) وفي الحديث: « بُعِثْتُ بالحنيفيَّةِ السمحة(٤) » « وما خيِّر بين شيئين إلا اختارَ أيسَرَهما مالم يَكُنْ إثماً » (٥) وإنما قال : (مالم يكن إثما) لأن ترك الاثم لا مشقة فيه ، من حيث كان مجرد ترك.(٦) إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى . ولو كان قاصدا للمشقة لما كان مريدا لليسر ولا للتخفيف ، ولكان مريدا للحرج والعسر . وذلك باطل

﴿ والثاني ﴾ ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص ، وهو أمر مقطوع به ، ومما علم من دين الأمة ضرورة ؛ كرخص القصر ، والفطر ، والجمع ، وتناول المحرمات في الاضطرار . فإن هذا نمط يدل قطعا على مطلق رفع الحرج والمشقة . وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال . ولو كان الشارع قاصدا للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص (٧) ولا تخفيف .

﴿ والثالث ﴾ الإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف ، وهو يدل

(١) هو تمام الدليل ؛ لأن الآية دعاء بذلك ، والحديث فيه الاجابة

(٢) رواه مسلم

(٣) الدليل في صدر الآية ، وكذا فيما بعد الاستدراك . فلذا قال (الآية)

(٤) تمامه (ومن خالف سنتي فليس مني) — رواه الخطيب عن جابر قال العزيزي حديث حسن لغيره — وخرجه العراقي عن احمد

(٥) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٦) هذا لايخص ترك الاثم ، بل يجري في كل ترك ، لما فيه من الحيثية المذكورة . وبالجملة فقوله (وانما قال الخ) غير ظاهر

(٧) أي في الضرب الأول . وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني

على عدم قصد الشارع اليه . و(١) لو كان واقعا لحصل فى الشريعة التناقض والاختلاف. وذلك منفى عنها : فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة ، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا . وهى منزهة عن ذلك

﴿ وأما الثالث ﴾ وهى :

﴿ المسألة السابعة ﴾

فإنه لا ينازَع فى أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ، ولكن لا تسمى فى العادة المستمرة مشقة . كما لا يسمى فى العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرف وسائر الصنائع : لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل فى الغالب المعتاد ، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان ، ويذمونه بذلك . فكذلك المعتاد فى التكاليف

والى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التى لا تعد مشقة عادة ، والتى تعد مشقة . وهو أنه إن كان العمل يؤدى الدوام عليه الى الانقطاع عنه ، أو عن بعضه ، والى وقوع خلل فى صاحبه : فى نفسه أو ماله ، أو حال من أحواله ، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد . وإن لم يكن فيها شىء من ذلك فى الغالب فلا يعدّ فى العادة مشقة . وإن سميت كلفة . فأحوال الانسان كلها كلفة فى هذه الدار ، فى أكله وشربه وسائر تصرفاته : ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره ، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات . فكذلك التكاليف . فعلى هذا ينبغى أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة

وإذا تقرر هذا فما تضمن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقة المعتادة أيضا ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما فى ذلك من

(١) فى الحقيقة هو دليل رابع . فلو قال والرابع أو وأيضا مثلا لكان أظهر

المصالح العائدة على المكلف . والدليل على ذلك ما تقدم (١) فى المسألة قبل هذا

فإن قيل : ما تقدم لا يدل على عدم القصد الى المشقة فى التكليف ؛ لأوجه :

﴿ أحدها ﴾ أن نفس تسميته تكليفا يشعر بذلك ؛ إذ حقيقته فى اللغة طلب ما فيه كلفة ، وهى المشقة . فقول الله تعالى : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا) معناه لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها ، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة . فقد ثبت التكليف بما هو مشقة . فقصد الأمر والنهى يستلزم بلا بدٍّ طلب المشقة ، والطلبُ إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة ، لتسمية الشرع له تكليفا . فهى إذاً مقصودة له . وعلى هذا النحو يتنزل (٢) قوله : (وَمَا جَعَلَ عليكم فى الدِّين مِنْ حَرَجٍ) وأشباهه

﴿ والثانى ﴾ أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه ، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة . فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك . فإذاً يلزم أن

(١) ماتقدم فى المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد ، وهى مافيها الرخص وما طلب فيها التخفيف . أما هنا فالمشقة هى المعتادة. وإذا كان الموضوع مختلفا فالادلة لأحدهما لايلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا فى عنوان المشقة. فعليك بتتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلا ، وكذا الدليل الأخير الذى يؤخذ من قوله (ولو كان الخ) فانه يؤخذ منه أنه لايقصد المشقة لكونها مشقة مطلقا ،كانت من القسم الثانى أو الثالث . لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير. ولكن سيأتى فى المسألة الحادية عشرة أنه كما لايقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لايقصد رفعها . وهو لايوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذى قررناه فلا يبقى الا بعض الآيات

(٢) أى فهذا أحد الأدلة المتقدمة ــ التى قلت انها تجرى هنا ــ لايدل . لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا . الا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل (يريد الله بكم اليسر) تدل على دعواه هنا فى قوله (واذا تقرر هذا الخ) وبضميمة أنه يكون متناقضا لو قصد المشقة مطلقا ولو معتادة على ما تقدم

بكون الشارع طالبا للمشقة ، بناء على أن القاصد الى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب . وقد مر تقريرهذه المسألة فى كتاب الأحكام، فاقتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا.

﴿ والثالث ﴾ أن المشقة فى الجملة مثاب عليها إذا لحقت فى أثناء التكليف ، مع قطع النظر عن ثواب التكاليف ؛ كقوله تعالى : (ذلكَ بأنَّهم لا يُصيبُهم ظَمأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ فى سبيل الله) الى آخر الآية . وقوله : (والّذين جاهَدُوا فينا لنَهْدِينَّهم سُبُلَنَا) وما جاء فى « كثرة الخطا الى المساجد وأن أعظمَهم أجراً أبعدهم داراً » وما جاء فى « إسباغ الوضوء على المكاره » وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى : (كُتِبَ عليكمُ القِتالُ وهو كُرهٌ لَكم . وَعَسَى أن تكرَهُوا شيئاً وهو خَيرٌ لكم) الآية ، وذلك لما فى القتال من أعظم المشقات ، حتى قال تعالى : (إنَّ اللهَ اشترَى مِن المؤمنينَ أنفسهم وأموَالهُم بأنَّ لهمُ الجنَّة) وأشباه ذلك .

فإذا كانت المشقاتُ — من حيث هى مشقاتٌ — مُثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف ، دل على أنها مقصودة له . و إلا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب . كسائر الأمور التى لم يكلف بها فأوقعها المكلف باختياره ، حسبما هو مذكور فى المباح فى كتاب الأحكام . فدلّ هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف. وهو المطلوب

* * *

﴿ فالجواب عن الأول ﴾ أن التكاليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين : (أحدهما) أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة ، (والثانى) أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلا وآجلا ، (فأما الثانى) فلا شك فى أنه مقصود الشارع بالعمل . والشريعةُ كلها ناطقة بذلك ، كما تقدم أول هذا الكتاب . (وأما الأول) فلا نسلم أنه قصد ذلك . والقصدَان لا يلزم اجتماعهما ؛ فإن الطبيب يقصد بسقى الدواء المر البشع ، والإيلام بفصد

العروق وقطع الأعضاء المتأكلة ، نفع المريض لا إيلامه ، و إن كان على علم من حصول الإيلام . فكذلك يتصور فى قصد الشارع الى مصالح الخلق بالتكليف ، فى العاجلة والآجلة . والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة. فالنزاع فى قصده المشقة . و إنما سمى تكليفا باعتبار ما يلزمه ، على عادة العرب فى تسمية الشىء بما يلزمه ، و إن كان فى الاستعمال غير مقصود ، حسبما هو معلوم فى علم الاشتقاق ، من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوى [(١)]

﴿والجواب عن الثانى﴾ أن العلم بوقوع المسبب عن السبب — و إن ثبت أنه يقوم [(٢)] مقام القصد إليه فى حق المكلف — فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه ، أعنى فى الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجملة ، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة ؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه . و إذا كان غير قاصد فهو المطلوب هنا فى حق الشارع ؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم فى طريقها من بعض المفاسد . وقد تقدم لهذا تقرير فى كتاب الأحكام . وسيأتى بسطه فى حق المكلف بعد هذا إن شاء الله

وأيضا لو لزم من قصد الشارع الى التكليف بما يلزم عنه مفسدة فى طريق المصلحة ، قصدُه الى إيقاع المفسدة شرعا ، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد ، ولزم فى خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً

(١) فاللفظ موضوع له وضعا أوليا ، بدون ملاحظة علاقة ، ولا توقف على قرينة . فيكون حقيقة لا مجازا

(٢) أى فقد يكون عالما بالمسبب ولا يقصده ، وانما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدى على الغير بمفسدة تلحقه ، ولكن الشارع فى هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له ، ويلزمه نتيجة التعدى على الغير ، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد اليه. فالشارع هنا أيضا وإن كان عالما بالمفسدة التى تكون فى طريق المصلحة لكنه لا يقصدها

لرفع المشقة [1] وإيقاعها معا . وهو محال باطل عقلا وسمعا

وأيضا فلا يمتنع قصد الطبيب لسقى الدواء المر ، وقطع الأعضاء المتآكلة ، وقلع الأضراس الوجعة ، وبط الجراحات ، وأن يحمى المريض ما يشتهيه ، وإن كان يلزم منه إذاية المريض : لأن المقصود إنما هو المصلحة التى هى أعظم وأشد فى المراعاة من مفسدة الإيذاء التى هى بطريق اللزوم . وهذا شأن الشريعة أبدا . فإذا كان التكليف على وجه فلابد منه وإن أدى الى مشقة ، لأن المقصود المصلحة . فالتكاليف أبداً جار على هذا المهيع . فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها ، فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها ، إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها . ومن هنا لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم ، فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة ؛ فضلا عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها

﴿والجواب عن الثالث﴾ أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لابد من وقوعها لزوماً عن مجرد التكاليف ، وبها حصل العمل المكلف به . ومن هذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة ، لا أنها مقصودة مطلقاً ، فرتب الشارع فى مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به . ولا يدل هذا على أن النصَب مطلوب أصلاً . ويؤيد هذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن عن العمل المطلوب ، كما يؤجر [2] الإنسان ويكفر عنه من سيآته بسبب مايلحقه من المصائب والمشقات ؛ كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما يُصيب

---

(١) أى بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك . وقوله (وإيقاعها) أى بمقتضى هذا الاعتراض الثانى

(٢) التكفير صريح الحديث . لكن من أين الأجر على مجرد مايلحقه بدون عمل له كالصبر ؟

المؤمنَ مِن وَصَبٍ ولا نَصَبٍ وَلا هَمٍّ ولا حَزَنٍ حتى الشوكة يُشاكُها إلاَّ كَفَّرَ اللهُ به من سيئاته)(١) وما أشبه ذلك .

وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالقصد الى نفس الممنوع . وكذلك يتفق على منع القصد الى نفس الممنوع اللازم عن المباح ، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به . وسيأتى تقريره ان شاء الله تعالى

فصل

ويترتب على هذا أصل آخر :

وهو أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها فى التكليف نظراً الى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذى يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل

أما هذا الثاني فلأنه شأن التكليف فى العمل كله ؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر . وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به ، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب

(١) رواه البخارى ومسلم والترمذى . قال فى فتح البارى فى شرح هذا الحديث: فى هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال : ظن بعض الجهلة ن المصاب مأجور ، وهو خطأ صريح ، فان الثواب والعقاب انما هو بالكسب ، المصائب ليست منه ، بل الأجر على الصبر والرضا . ووجه التعقب أن الأحاديث صريحة فى ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة . أما الصبر والرضا فقدر زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة . قال القرافى : المصائب كفارات جزماً سواء اقترن بها الرضا أم لا ، لكن ان اقترن بها عظم التكفير ، وإلا قل . قال القرافى والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها . وبالرضا يؤجر على ذلك . انتهى كلام ابن حجر

أقول ولعل هذا التحقيق فى كلام القرافى جمع بين القولين . فالتكفير غير الثواب والجزاء ، فلا مانع أن يكون لا فى مقابلة عمل من المكلف . أما الأجر والثواب فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم . وهذا التحقيق لا ينافى كلام العز ، لأنه لا ينفى التكفير وإنما نفى الأجر . وهو وجيه

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة فى التصرفات ، كما يذكر فى موضعه ان شاء الله ، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع ، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع ، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة ، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل . فالقصد الى المشقة باطل . فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه . وما ينهى عنه لا ثواب فيه ، بل فيه الإثم إن ارتفع النهى عنه الى درجة التحريم . فطلب الأجر بقصد الدخول فى المشقة قصد مناقض

فإن قيل : هذا مخالف لما فى الصحيح من حديث جابر[1] قال : خلت البقاع حول المسجد ، فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد ، فبلغ ذلك رسولَ الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : « إنه بلغنى أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قُرْبِ المسجد » قالوا : نعم يارسول الله قد أردنا ذلك . فقال : « بنى سلمة ! ديارَكم تكْتَبْ آثارُكم ، دياركم تكتبْ آثارُكم ! » وفى رواية فقالوا ما كان يَسُرُّنا أنَّا كنَّا تحوَّلْنَا . وفى رواية عن جابر قال : كانت ديارُنا نائيةً عن المسجد ، فأردنا أن نبيعَ بيوتنا فنتقرب من المسجد ، فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « إنَّ لكم بكلِّ خُطْوَةٍ دَرَجَة »[2]

وفى رقائق ابن المبارك عن أبى موسى الأشعرى أنه كان فى سفينة فى البحر مرفوع شراعها فإذا رجلٌ يقول : « يا أهل السفينة قفوا » سبع مرار . فقلنا : ألا ترى على أى حال نحن ؟ ثم قال فى السابعة : « لقضاء قضاه الله على نفسه أنَّه من عطَّشَ للهِ نفسَه فى يوم من أيام الدنيا شديدِ الحر كان حقاً على الله أن يُرويه يوم القيامة » فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمعانى الشديد الحر فيصومه .

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم

(٢) وفى صحيح البخارى أيضاً (أعظم الناس أجراً فى الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى) اه تيسير

وفى الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف الى التشديد على نفسه فى العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه ؛ فإن أولئك الذين احبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت ، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا ، فكانوا كرجل له طريقان الى العمل : أحدهما سهل ، والآخر صعب . فأُمر بالصعب ، ووُعد على ذلك بالأجر ، بل جاء نهيهم عن ذلك إرشاداً الى كثرة الأجر

وتأمّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء ، فإنهم ركبوا فى التعبد الى ربهم أعلى ما بلغته طاقتهم ، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم ، وترك الرخص جملة . فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم . وفى الصحيح أيضاً [(١)] عن أبيّ بن كعب قال : كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت فى المدينة ، فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فتوجعنا له ، فقلنا له : يا فلان لو أنك اشتريت حماراً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوامّ الأرض ! فقال : أم والله ما أحب أن بيتى مُطنَبٌ ببيت رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال فحملت به حتى أتيت نبى الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته ، قال فدعاه فقال له مثل ذلك ، وذكر أنه له فى أثره الأجر . فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : (إنَّ لكَ ما احْتَسَبْتَ).

فالجواب أن نقول :

(أولا) إن هذه أخبار آحاد فى قضية واحدة [(٢)] ، لا ينتظم منها استقراء قطعى . والظنيات لا تعارض القطعيات . فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات

(وثانياً) إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة . فالحديث الأول قد جاء فى البخارى ما يفسره ، فإنه زاد فيه : (وكَرِهَ أن تُعرَّى المدينةُ قِبَلَ

(١) أخرجه مسلم وأبو داود

(٢) هى البعد عن المسجد والمشقة فى التردد إليه من المساكن البعيدة . وهذه القضية الواحدة هى التى وردت فيها أحاديث الآحاد . أما ما بقى من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسيأتى الجواب عنه

ذلك لئلا تخلو ناحيتهم من حراستها) . وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولا نازلا بالعقيق ، ثم نزل الى المدينة ، وقيل له عند نزوله العقيق : لمَ تنزل العقيق ؟ فإنه يشقُّ بُعده الى المسجد . فقال : بلغنى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه (١) ، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه الى قرب المسجد ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : (أما تحتسبون خُطاكم ؟)(٢) فقد فهم مالك أن قوله (الا تحتسبون خطاكم) ليس من جهة إدخال المشقة ، ولكن من جهة فضيلة المحل (٣) المنتقل عنه

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابى إذا صح سنده عنه . ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه ،

(١) ان كان العقيق هو مساكن بنى سلمة فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله (وكره أن تعرى المدينة) فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة ، فلا تنافى بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره . وإن كانت مساكنهم فى غير العقيق وأن مالكا انما يتكلم عن أنصار غيرهم ، وحادثة غير حادثتهم ، فالأمر ظاهر . وسنزيدك بيانا

(٢) الذى فى البخارى (يابنى سلمة ألا تحسبون أثاركم !) وفى رواية أخرى له (ألا تحتسبون آثاركم .) ثم قال قال مجاهد : خطاهم ، ثارهم أن يمشوا فى الأرض بأرجلهم

(٣) كما ورد فى البخارى وأبى داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادى العقيق يقول « أتانى آت من ربى فقال صل فى هذا الوادى وقل : عمرة وحجة » وأخرج أبو داود عن مالك قال لاينبغى لأحد أن يجاوز المعرس اذا قفل الى المدينة حتى يصلى ركعتين أو ما بداله . وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويؤخذ من حديث الترمذى : (كانت بنو سلمة فى ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بنى سلمة : فاذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة فى مساكن بنى سلمة فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة . بخلاف العقيق فالأشبه أن يكون تعبدا . الا أن الأمر يحتاج إلى اثبات أنها حادثة أخرى

كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب في الجهاد. فإذاً اختيار أبي موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على[1] نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها، فالمشقة في هذا القصد تابعة لامتبوعة. وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة. وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره. وهكذا سائر ما في هذا المعنى

وأما شأن أرباب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع اطّراح النظر في حظوظ نفوسهم. ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات، لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتي بعد ان شاء الله

(وثالثاً) إنّ ما اعترض به معارَضٌ بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر أما أنا فلا آتي النساء. فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: « مَن رَغِبَ عن سُنَّتِي فليْسَ مِنِّي »[2] وفي الحديث: « وردَّ النبيُّ صلى الله عليه وسلم التبتُّلَ على عُثمانَ بنِ مَظْعُونٍ، ولو أذِنَ له لاخْتَصَيْنَا »[3] « وردَّ صلى الله عليه وسلم علَى مَن نذَر أن يَصومَ قائماً في الشمس، فأمَره بإتمام صيامِه، ونهاه عن القيام في الشمس[4] »

---

(١) هذا اختار نوعا من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحرى أبي موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لايصومه، فانه ظاهر في تحريه هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعا لنصيحة الرجل الذى ناداهم ولعل محل الجواب قوله (انما فيه قصد الدخول الخ)

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٢)

(٣) اخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين

(٤) يأتي تخريجه بعد

وقال : « هَلَكَ المُتَنَطِّعُون » (١) ونهيُه عن التشديد شهير في الشريعة ، بحيث صار أصلا فيها قطعياً . فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديدُ على النفس ، كان قصدُ المكلف اليه مضاداً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به . فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح . وهذا واضح . وبالله التوفيق

فصل

وينبنى أيضاً على ما تقدم أصل آخر

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً ، أو ندباً ، أو إباحة ، إذا تسبب عنها مشقة فإما أن تكون معتادة فى مثل ذلك العمل ، أو لا تكون معتادة . فإن كانت معتادة فذلك الذى تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه مقصودة للشارع من جهة ما هى مشقة . وإن لم تكن معتادة فهى أولى أن لا تكون مقصودة للشارع . ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره ، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله ، أو لا

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهياً عنه (٢) وغير صحيح فى التعبد به ؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه . ومثال هذا حديث (٣) الناذر للصيام قائما فى الشمس . ولذلك قال مالك فى أمر النبى صلى الله عليه وسلم له بإتمام الصوم ، وأمره له بالقعود والاستظلال : أمره أن يتم ما كان لله طاعة ، ونهاه عما كان لله

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٤١)

(٢) أى فى الانواع الثلاثة . وقوله (غير صحيح فى التعبدية) خاص بنوعى الواجب والمندوب ، ولا يأتى فى المباح

(٣) بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ، إذا هو برجل قائم فى الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم فى الشمس ويصوم ، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم . فقال : « مروه فليستظل وليتكلم وليتم صومه » أخرجه البخارى ومالك وأبو داود اه تيسير

معصية : لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب اليه ، ولا لنيل ما عنده . وهو ظاهر . إلا أن هذا النهى مشروط [1] بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة ، لا بسبب الدخول فى العمل ؛ كما فى المثال . فالحكم فيه بين

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً ، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً ، الا بمشقة خارجة عن المعتاد فى مثل العمل ، فهذا هو الذى جاء فيه قوله تعالى : (يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) وجاء فيه مشروعية الرخص

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ؛ ويمكن أن يكون [2] عاملاً لمجرد حظ نفسه ، وأن يكون [3] قَبِلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه . وان لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين :

﴿ أحدهما ﴾ أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه فى نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فساد يتحرج به ويعنت ، ويكره بسببه العمل . فهذا أمر ليس له . وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن ، ولكنه لما دخل فى العمل دخل عليه ذلك ، فحكمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش . وفى مثل هذا جاء : « لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيَامُ فى السفر » [4] وفى نحوه نهى عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . وقال : (لا يَقْضِ القَاضِي وهو غَضْبَان) [5] وفى القرآن : (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وأنتم سكارى) الى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء

(١) هذا أصل الفرض فى كلامه . حيث قال (مع أن ذلك العمل لا يقتضيها) فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام

(٢) و (٣) وتقدم الفرق بينهما : وهو أنه فى الأولى لا ثواب له . إلا أنه دفع عن نفسه الحرج . وفى الثانى له ثوابه مع رفع الحرج

(٤) تقدم (ج ١ — ص ٣٢١)

(٥) تقدم (ج ٢ — ص ٣٤٣)

العمل المأذون فيه على كماله ؛ فان قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصا من الشوائب ، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في ربقة التكليف

﴿ والثاني ﴾ أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ، ولكن في العمل مشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة . و يتفصل الأمر فيه (١) في كتاب الأحكام . والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت ، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج . و إن قدر على الصبر عليها فهى مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

إلا أن هنا وجهاً ثالثاً (٢) ، وهو أن تكون المشقة غير معتادة ، لكنها صارت بالنسبة الى بعض الناس كالمعتادة . ورُبَّ شيء هكذا ؛ فإن أرباب الأحوال من العُبّاد والمنقطعين الى الله تعالى ، المُعانين على بذل المجهود في التكاليف ، قد خصُّوا بهذه الخاصية ، وصاروا معانين على ما انقطعوا اليه . ألا ترى الى قوله تعالى : (واستَعينوا بالصَّبر والصلاةِ وإنّها لكبيرةٌ إلاّ على الخاشِعين) فجعلها كبيرة على المكلف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامَهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو الذى كانت قُرةُ عينه في الصلاة ، حتى كان يستريح اليها من تعب الدنيا . وقام حتى تفطرت قدماه . فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهذا القسم (٣) يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس ، فانه موضعٌ مُغفلٌ قلّ من تكلم عليه، مع تأكده في أصول الشريعة

(١) أى في : أى الأمرين أفضل ؟ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة ؟ وقد شفى الغليل في ذلك رحمه الله

(٢) هو بعض مادخل في الثاني . فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لاتدخل فسادا . الا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة

(٣) أى الثاني بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لايدخل عليه في العمل به

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين :

« أحدهما » الخوف من الانقطاع من الطريق ، وبغض العبادة ، وكراهة التكليف . وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه فى جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

« والثانى » خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع ؛ مثل قيامه على أهله وولده ، الى تكاليف أخر تأتى فى الطريق ، فربما كان التوغل فى بعض الأعمال شاغلاً عنها ، وقاطعاً بالمكلف دونها ؛ وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة فى الاستقصاء ، فانقطع عنهما .

﴿ فأما الأول ﴾ فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة ، حفظ (١) فيها على الخلق قلوبهم ، وحببها لهم بذلك . فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة ، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم . ألا ترى الى قوله تعالى : (واعلَموا أنَّ فيكم رسولَ اللهِ لوْ يُطيعُكم فى كَثيرٍ من الأمْرِ لعَنِتُّمْ) الى آخرها . فقد أخبرت الآية أن الله حبَّب الينا الإيمان بتيسيره وتسهيله ، وزيَّنه فى قلوبنا بذلك ، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه . وفى الحديث « علَيكُم منَ

فساد فى نفسه أو عقله الخ . فقوله (وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه فى جسمه أو عقله الخ) لا ينافى أصل موضوع هذا القسم ، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذى جعله أول الوجهين فى الفصل السابق . هذا وقد تكلم فى هذا الفصل على الوجه الأول من وجهى رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع الخ وسيأتى فى الفصل بعده تفصيل الوجه الثانى وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة الخ وهذا باعتبار النظر فى الموضع هنا وسيأتى لنا فى آخر المسألة مناقشة المؤلف فى صنيعه فيها بوجه عام

(١) أى من النفرة من تكاليفها

الأعمالِ ما تُطيقون ! فإن الله لا يَملُّ حتى تَملّوا » (١) وفى حديث قيام رمضان : « أما بعدُ فإنّه لم يَخفَ عليَّ شأنُكم ، ولكن خَشيتُ أن تُفرضَ عليكم صلاةُ الليلِ فتعجِزوا عنها » (٢) وفى حديث الحَولاء بنت تُوَيْت حين قالت له عائشة رضى الله عنها : هذه الحولاء بنت تويت ، زعموا أنها لا تنام الليل . فقال عليه الصلاة والسلام : « لا تنامُ الليل ؟ ! خذُوا منَ العَمَلِ ما تُطيقون . فوالله لا يَسأمُ اللهُ حتى تَسأموا » (٣) وحديث أنس : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبلٌ ممدود بين ساريتين ، فقال : « ما هذا؟ » قالوا : حبلٌ لزينب ، تُصلى فإذا كَسِلَتْ أوْ فَتَرَت أمسكت به . فقال : « حُلُّوهُ ! لِيُصَلِّ أحدُكم نشاطَه ، فاذا كسل أو فترَ قعَدَ » (٤) وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام « أفتَّانٌ أنت يامُعاذ » (٥) حين أطال الصلاة بالناس ، وقال : « إنَّ منكم منفِّرين فأيُّكم ما صلى بالناس فليتجَوَّزْ ؛ فانّ فيهم الضعيف والكبيرَ وذا الحاجة » (٦) ونهى عن الوصال رحمة لهم . ونهى عن النذر وقال : « إن الله يستخرِجُ به مِنَ البخيل ، وإنه لا يُغني مِن قَدَرِ الله شيئاً » أو كما قال (٧) لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه ما تقدم : من السآمة والملل ، والعجز ، وبغض الطاعة وكراهيتها . وقد جاء عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأوْغِلوا فيه برِفق ولا تُبَغِّضُوا الى أنفُسِكم عبادةَ الله ؛ فان

---

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٢) احدى روايات مسلم بلفظ (ولكنى الخ ....)

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٤) رواه البخارى وأبو داود والنسائى

(٥) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٦) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٧) أقرب الروايات الى هذه احدى روايات مسلم وهى (لاتنذروا فان النذر لايغنى من القدر شيئاً وانما يستخرج به من البخيل)

المُنْبَتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى »(١) وقالت عائشة رضى الله عنها : نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم . قالوا : انك تواصل . فقال : « إني لست كهيئتكم . إني أبيت يُطعمني ربي ويَسقيني(٢) »

وحاصل هذا كله أن النهي لعلة معقولة المعنى مقصودة للشارع . وإذا كان كذلك فالنهي دائر مع العلة وجودا وعدما . فإذا وجد ما علّل به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان النهي متوجها ومتجها . وإذا لم توجد فالنهي مفقود ، إذ الناس فى هذا المَيْدان على ضربين :

(ضرب) يحصل له بسبب إدخال نفسه فى العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد ، فتؤثر أو فى غيره فسادا ، أو تحدث له ضجرا ومللا ، وقعودا عن النشاط إلى ذلك العمل ، كما هو الغالب فى المكلفين . فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك ، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له فى الترخص ، إن كان مما لا يجوز تركه ، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل . ودليله قوله عليه الصلاة والسلام : (لا يَقْضِ القاضي وهو غَضْبان)(٣) وقوله : (إن لِنفْسِك عليك حقّاً ولأهْلِكَ عليك حقّاً »)(٤) وهو الذى أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر : ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) ذكره فى الاحياء بلفظ (ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى) — قال العراقى : رواه احمد من حديث أنس ، والبيهقى من حديث جابر

(٢) ذكره فى التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ (انى لست مثلكم إنى أظل يطعمنى ربى ويسقينى) وليس فى البخارى ومسلم رواية المؤلف بلفظها . وتوجد بهما روايات كثيرة ترجع الى هذا المعنى

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١١٦)

(والضرب الثانى) شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل ، لوازع هو أشد من المشقة ، أو حادٍ يسهل به الصعب ، أو لما له فى العمل من المحبة ، ولما حصل له فيه من اللذة ، حتى خف عليه ما ثقل على غيره ، وصارت تلك المشقة فى حقه غير مشقة ، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة ، أو يحفظ عن تأثير ذلك المشوش فى العمل بالنسبة اليه أو إلى غيره ؛ كما جاء فى الحديث : «أرحنا بها يا بلال» (١) وفى الحديث: «حُبِّبَ إلىّ من دُنْياكم ثلاث — قال :وجعلت قُرَّةُ عينى فى الصلاة» (٢) وقال لما قام حتى تورّمت أو تفطرت قدماه : «أفلا أكون عبداً شكوراً» (٣) وقيل له عليه الصلاة والسلام : أنأخذ عنك فى الغضب والرضى ؟ قال : «نعم» (٤) وهو القائل فى حقنا : «لا يقضى القاضى وهو

(١) (قم يابلال فأرحنا بها) هكذا ذكره فى التيسير عن أبى داود وقال القرافى فى تخريج أحاديث الاحياء : حديث (أرحنا بها يا بلال) رواه الدارقطنى فى العلل من حديث بلال

(٢) أخرجه فى التيسير عن النسائى بلفظ (حبب الى النساء والطيب الخ) وأخرجه فى الجامع الصغير عن احمد والنسائى والحاكم والبيهقى بلفظ (حبب الى من دنياكم النساء والطيب) وليس فى الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوى فى كتابه المجموع الفائق ما يأتى قال الحافظ الولى العراقى : وما اشتهر فى هذا الحديث على الالسنة من زيادة لفظ ثلاث ليس فى شىء من كتب الحديث وهى مفسدة للمعنى . وقال ابن حجر فى تخريج أحاديث الكشاف : لفظ (ثلاث) لم يقع فى شىء من طرقه . وزيادته تفسد المعنى . على أن ابن فورك شرحه فى جزء باثباته ووجهه واطنب . وكذا أورده الغزالى فى الاحياء فى موضعين

(٣) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) قال القاضى عياض فى متن الشفاء وفى حديث عبد الله بن عمرو (قلت يارسول الله أكتب كل ما أسمع منك قال« نعم أكتب عنى كل ماسمعت منى ، قلت

غضبان»[1] وهذا وإن كان خاصا به فالدليل صحيح . وجاء فى هذا المعنى من احتمال المشقة فى الأعمال والصبر عليها دائما ، كثير

ويكفيك من ذلك ماجاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضى الله عنهم ، ممن اشتهر بالعلم وحمل الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد ؛ كعمر ، وعثمان، وأبى موسى الأشعرى ، وسعيدبن عامر ، وعبد الله بن الزبير ، ومن التابعين كعامر بن عبدقيس وأويس ، ومسروق ، وسعيد بن المسيب ، والأسود بن يزيد ، والربيع بن خثيم ، وعروة بن الزبير ، وأبى بكر بن عبدالرحمن راهب قريش ، وكمنصور بن زاذان ، ويزيد بن هرون ، وهشيم ، وزرّ بن حبيش ، وأبى عبد الرحمن السلمى ومن سواهم ممن يطول ذكرهم ، وهم فى اتّباع السنة والمحافظة عليها ماهم

ومما جاء عن عثمان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله . وكم من رجال منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة ، وسرد الصيام كذا وكذا سنة. وروى عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام. وأجاز مالك صيام الدهر . وكان أويس القرنى يقوم ليله حتى يصبح ، ويقول : بلغنى أن لله عباداً سجوداً أبداً . ونحوه عن عبد الله بن الزبير . وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه فى الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان علقمة يقول له : ويحك ! لم تعذب هذا الجسد ؟ فيقول : إن الأمر جدّ . وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت : كان يصلى حتى تورمت قدماه ، فربما جلست أبكى خلفه مما أراه يصنع بنفسه . وعن الشعبى قال : غُشِى على مسروق فى يوم

فى الرضى والغضب ؟ قال نعم . فانى لا أقول فى ذلك الا حقا) قال شارحه منلا على : رواه احمد وأبو داود والحاكم وصححه

(١) ولا يخفى عليك استيفاؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثانى فى الأحاديث المذكورة ، مع مراعاة انها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فسادا الخ ، وان كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التى أشارت اليها الأحادث

صائف وهو صائم ، فقالت له ابنته : أفطِرْ ! قال : ما أردتِ بي ؟ قالت الرفقَ . قال يا بنية إنما طلبتُ الرفق لنفسى فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة

الى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التى لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها اليهم ؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين فى السابقين ، جعلنا الله منهم ، وذلك لأن العلة التى لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة فى حقهم ، فلم ينتهض النهى فى حقهم . كما أنه لما قال: « لا يقضِ القاضي وهو غضبان » وكان وجه النهى وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطَّرد النهى مع كل ما يشوش الفكر ، وانتفى عند انتفائه ، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذى لايشوش . وهذا صحيح مليح

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الإيمان من غير زائد . والثانى حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف ، أو الرجاء ، أو المحبة : فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والمحبة تيار حامل . فالخائف يعمل مع وجود المشقة ، غير أن الخوف مما هو أشق ، يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقاً ، والراجى يعمل مع وجود المشقة أيضا ، غيرأنالرجاء فى تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب ، والمحب يعمل ببذل المجهود شوقاً الى المحبوب فيسهل عليه الصعب ، ويقرب عليه البعيد ، ويُفنى القوَى ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة ، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته . وكذلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذلك ، إن كان لخيرة الانسان ، ويرخّص له فيه إن كان لازماً له ، حتى لايحصل فى مشقة ذلك ، لأن فيه تشويش النفس كما تقدم .

ولكن العمل الحاصل — والحالة هذه — هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تلف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هذا مما فيه نظر يُطّلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة « الصلاة فى الدار المغصوبة »

وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل .
ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف ، والانتقال إلى التيمم . وفي خوف المرض أو تلف المال احتمال . والشاهد المنع قوله تعالى : (ولا تَقْتلوا أنفسَكم) وإذا كان منهياً عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف ، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات فالأمران منفكان : فإن إدخال المشقة الفادحة على النفس يعقل النهي عنها مجردة عن الصلاة ، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة . فصارت ذات قولين [1]

وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى . وهي أن يقال : هل قصد الشارع رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق لله فيتجه المنع حيث وجّهه الشارع، وقد رَفع الحرج في الدين ، فالدخول فيما فيه الحرج مضاد لذلك الرفع . وإن قلنا إنه حق للعبد فإذ سمح العبد لربه بحظه كانت عبادته صحيحة ؟ ولم يتمحض النهي عن تلك العبادة

والذي يرجح هذا الثاني أمور :

(منها) أن قوله تعالى: (ولا تَقْتُلوا أنفُسَكم) قد دل بإشارته على أن ذلك من جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى ، (إنَّ اللهَ كان بِكم رَحيما) يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم . وأيضاً فقوله : (وما أرْسَلناكَ إلاّ رَحمةً للعالَمين) وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد

(ومنها) ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج و إردة اليسر ؛ فإنما يكون النهي منتهضاً مع فرض الحرج والعسر ، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهي . ومما يخص مسألتنا قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى تفطرت قدماه ، أو تورمت قدماه ؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقّت ولا بد . ولكن المرفق طاعة

(١) أي كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال ، لأن الأمر والنهي المتوجهين الى العمل يمكن انفكاكهما . والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم كمسألة الصلاة المذكورة

الله يحلو للمحبين ، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم . و كذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم . وقد روى عن الحسن بن عرفة قال : رأيت يزيد بن هرون بواسط ، وهو من أحسن الناس عينين ، ثم رأيته بعين واحدة ، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه ، فقلت له : ياأبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان ؟ فقال : ذهب بهما بكاء الأسحار . وماتقدم فى احتمال مطلق المشقة عن السلف الصالح عاضد لهذا المعنى . فإذاً مَن غَلَّبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ولكن جعل ذلك إلى خيرته

فصل

﴿ وأما الثانى ﴾ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لابد له منها ، ولا محيص له عنها ، يقوم فيها بحق ربه تعالى . فإذا أوغل فى عمل شاق فربما قطعه عن غيره ، ولاسيما حقوق الغير التى تتعلق به ، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به ، فيقصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير معذور ، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ، ولا بحال من أحواله فيها

ذكر البخارى عن أبى جحيفة قال: آخى النبى صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبى الدرداء ، فزار سلمانُ أبا الدرداء ، فرأى أم الدرداء وهى زوجة متبذّلة ، فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة فى الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً ، فقال له : كل فإنى صائم . فقال : ما أنا بآكل حتى تأكل. فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم . فنام ، ثم ذهب ليقوم ، فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان : قم الآن ،فصلينا[1].

(١) مقتضى السياق (فصليا) بالغائب فتراجع الرواية . والذى فى البخارى (صليا) بألف الغائب ، ولم يذكروا فيه رواية أخرى

فقال له سلمان « إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً ، فأعط كل ذى حق حقه » فأتى النبى صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « صدق سلمان »(١)

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ « أفتان أنت ؟ أو أفاتن أنت ؟ ثلاث مرات، فلولا صليت (بسبح اسم ربك الأعلى) (والشمس وضحاها) (والليل إذا يغشى) فإنه يصلى وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة . وكان الشاكى به رجل أقبل بناضحين وقد جنح الليل ، فوافق معاذاً يصلى ، فترك ناضحيه وأقبل إلى معاذ ، فقرأ سورة البقرة والنساء ، فانطلق الرجل . انظره فى البخارى .(٢)

وكذلك حديث « إنى لأسمع بكاء الصبى فأتجوز فى صلاتى » الحديث (٣)

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين ، ومواضع المتعبدين ، فرأى رجلا يبكى بكاء عظيما بسبب أن فاتته صلاة الصبح فى الجماعة لإطالة الصلاة من الليل

وأيضاً فقد يعجز الموغل فى بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغناء فيه، ولهذا قال فى الحديث فى داود عليه السلام « كان يصوم يوماً ويفطر يوما ولا يفر اذا لاقى (٤) » وقيل لابن مسعود رضى الله عنه . وإنك لتقل الصوم . فقال: انه يشغلنى عن قراءة القرآن وقراءة القرآن أحب الى منه . ونحو هذا ما حكى

---

(١) جزء من حديث أبى الدرداء مع سلمان رواه البخارى والترمذى

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى بلفظ (افتان)

(٣) (انى لأدخل فى الصلاة وأنا أريد أن أطيلها ، فأسمع بكاء الصبى فأتجوز فى صلاتى ، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا أبا داود

(٤) فى حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصومن النهار وليقومون الليل ماعاش قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : (فصم يوما وأفطر يوما . فذلك صوم داود عليه السلام . وهو أعدل الصيام ــ أو أفضل الصيام) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى

عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لايصوم يوم عرفة أبداً ، لأنه كان فى الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر ، فاشتد عليه . قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار . وكره مالك إحياء الليل كله وقال : لعله يصبح مغلوباً ، وفى رسول الله أسوة . ثم قال : لابأس به مالم يضر ذلك بصلاة الصبح ؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا . وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به . فإذا ظهرت علة النهى عن الإيغال فى العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف، كما أنه يسبب الكسل والترك ويبغض العبادة ، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة نُهى عن ذلك . وإن لم يكن شىء من ذلك فالإيغال فيه حسن . وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدم فى الوجه الأول ، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة

فإن قيل : دخول الانسان فى العمل وإيغاله فيه — وإن كان له وازع الخوف، أو حادى الرجاء ، أو حامل المحبة — لايمكن معه استيفاء أنواع العبادات، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل ، صائماً النهار ، واطئاً أهله ، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال ، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها . وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد ، وإغاثة اللهفان . وقضاء حوائج الناس ، وغير ذلك من الأعمال؛ بل كثير منها تضادّ أعمالاً أخر بحيث لايمكن الاجتماع فيها ، وقد لاتضادّها ولكن تؤثر فيها نقصاً ، وتزاحُم الحقوق على المكلف معلوم غير مجهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء : « مَنْ يُشَادَّ هذا الدينَ يَغلبْه(١) ». «وأيضاً» فان سُلم مثل هذا فى أرباب الأحوال

(١) روى الغزالى فى الاحياء (لاتشادوا هذا الدين فانه متين ، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض الى نفسك عبادة الله) قال عنه العراقى من حديث أبى هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه) رواه البخارى

أقول : رأيت فى كتاب مجمع الزوائد عن بريدة الاسلمى حديثا رواه أحمد ورجاله موثقون جاء فى آخره : (فانه من يشاد هذا الدين يغلبه) وقال فى كتاب

ومسقطى الحظوظ ، فكيف الحال مع اثباتها والسعى فيها والطلب لها ؟

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان :

أحدهما من أرباب الحظوظ . وهؤلاء لابد لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعا ، لكن بحيث لايُخل بواجب عليهم ، ولا يضر بحظوظهم .

وقد وجدنا عدم الترخص فى مواضع الترخص بالنسبة اليهم موقعا فى مفسدة أو مفاسد يعظم موقعها شرعا ، وقطع العوائد المباحة قد يوقع فى المحرمات . وكذلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقا خروجا عن ربقة العبودية ؛ لأن الاسترسال فى ذلك على غير تقييد ماحق حكمة الشرع عن نفسه ، وذلك فساد كبير . ولرفع هذا الاسترسال جاءت الشرائع . كما أن مافى السموات وما فى الأرض مسخّر للانسان (١)

فالحق الذى جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل : فيأخذ فى الحظوظ مالم يخل بواجب ، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك الى محظور ، ويبقى فى المندوب والمكروه على توازن : فيندب الى فعل المندوب الذى فيه حظه كالنكاح مثلا ؛ وينهى عن المكروه الذى لاحظ فيه عاجلا ، كالصلاة فى الأوقات المكروهة ؛ وينظر فى المندوب الذى لاحظ له فيه ، وفى المكروه الذى له فيه حظ — أعنى الحظ العاجل — فإن كان ترك حظه فى المندوب (٢) يؤدى

أسنى المطالب خبر (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكرى وغيره. وفى البخارى (ان الدين يسر الخ . . .)

(١) ومهيأ لحظوظه . فالمطلوب الاعتدال . فلا حرمان مما هيأه الله له ، ولا استرسال فيه

(٢) أى فان كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوبا لاحظ لنفسه فيه ، يؤدى الى فعل مكروه شرعا أو الى ترك مندوب آخر أفضل منه ، كان استعماله لحظه بترك هذا المندوب المؤدى فعله لأحد هذين الأمرين أولى به . وذلك كما اذا كان اشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته ، فيؤدى ذلك إلى تطلعه للأجنبيات وتشوقه للنظر إليهن . فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى

لما يكره شرعا ، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً، كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى ؛ كترك التمتع بزوجته المؤدى الى التشوف الى الأجنبيات ، حسبما نبه عليه حديث (١) « إذا رأى أحدُكمُ امرأةً فأعجبته » الخ (٢) . وكذلك ترك الصوم (٣) يوم عرفة ، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن . وفى الحديث : « إنكم قد استقبلتم عدوَّكم والفِطر أقوى لكم » (٤) . وكذلك إن كان ترك المكروه الذى له فيه حظ يؤدى الى ما هو أشد كراهة منه ، غُلِّب الجانب الأخف ؛ كما قال الغزالى : إنه ينبغى أن يقدم طاعة الوالدين فى تناولِ المتشابهات ، على التورع عنها مع عدم طاعتهما ؛ فإنَّ تناول المتشابهات للنفس فيها حظ ، فاذا كان فيها اشتباه طُلب التورع عنها وكره تناولها لأجله ؛ فإن كان فى تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا ، بسبب ما هو أشد فى الكراهية ، وهو مخالفة الوالدين ، ومثله ما روى عن مالك : أنَّ طلب الرزق فى شبهة أحسنُ من الحاجة الى الناس

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال ، فيقع الترجيح بينها ، فاذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه ، وبسطُ هذه الجملة هى عمدة كلام الفقهاء فى تفاريع الفقه .

﴿ والثانى ﴾ أهل إسقاط الحظوظ . وحكمهم حكم الضَرب الأول فى الترجيح

---

(١) رواه مسلم

(٢) أى فانه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لاينبعث الى النظر للأجنبية

(٣) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدى الى ما يكره شرعا ، وهو كراهة العبادة والملل منها. وما بعده مثال لما يؤدى الى ترك مندوب هو أعظم منه أجرا — ومثله مافى الحديث بعده — ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم . والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب

(٤) أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد ومسلم، وفى نيل الأوطار عن أحمد ومسلم وأبى داود — واللفظ فيهما (انكم مصبحو عدوكم الخ).

بين الأعمال . غير أن سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها منع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووفقهم فى الترجيح بين الحقوق ، وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم . فصاروا أكثر أعمالا ، وأوسع مجالا فى الخدمة . فيسعهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعده فى خوارق العادات ، وأما أنه يمكنهم القيام بجميع ما كلفه العبد وندب اليه على الجملة فمتعذر ، إلا فى المنهيات ، فانه تركٌ بإطلاق ، ونفى أعمال لا أعمال ، والنفى العام ممكن الحصول بخلاف الاثبات العام . ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تزاحم الحقوق إلا من حيث الأمر ، كقوله : «إن لنفسك عليك حقاً » (١) وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط ، فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه ، فحظه أيضا آخر الأشياء المستحقة ، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها . لأن زمان طلب الحظ لايبقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتى ، فصار عبادة بعد ما كان عادة ، فهو ساقط من جهته ، ثابت من جهة الأمر ، كسائر الطاعات . ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس ، بل يصير أكثر عمله فى الواجبات . وهنا مجال رحب ، له موضع غير هذا

فصل (٢)

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه . فان كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر فى المنع من ذلك التسبب ، لأنه زاد على ارتكاب النهى إدخالَ العنت والحرج على نفسه

(١) تقدم (ج ١ـ ص ١١٦)

(٢) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهى عنها إذا تسبب عنها مشقة فان الشارع لايقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت فى الطريق بسبب المكلف

إلا أنه قد يكون فى الشرع [1] سبباً لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصدٌ من الشارع لإدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة؛ كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة، فإنها زجرٌ للفاعل وكفٌّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل، وعظةٌ لغيره أن يقع فى مثله أيضاً. وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقا مضاهٍ لكون قطع اليد المتآكلة، وشرب الدواء البشيع، مؤلما وشاقا. فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال، فكذلك هنا؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم. والأدلة المتقدمة فى أن الله لم يجعل فى الدين من حرج ولا يريد جعله فيه. ويشبه هذا ما فى الحديث من قوله: « ما ترددتُ فى شىء أنا فاعلهُ تردُّدى فى قبض نفسِ عبدى المؤمن، يكره الموت وأنا أكرهُ مساءته. ولا بد له من الموت » [2]؛ لأن الموت لما كان حتما على المؤمن، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه، وتمتعه بقربه فى دار القرار، صار فى القصد إليه معتبراً، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً. [3] وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى النذور التى يشق على الإنسان الوفاء بها؛ لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هى عبادات وإن شقت، كما لزمت العقوبات بناء على التسبب فيها. حتى اذا كانت النذور فيما ليس بعبادة، أو كانت فى عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات، أو كانت مصادمة لأمر ضرورى أو حاجى فى الدين، سقطت؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فانه يجزئه الثلث، أو نذر المشى إلى مكة راجلا فلم يقدر فإنه يركب ويُهدى، أوكما اذا نذر أن لا يتزوج، أو لا يأكل الطعام، فإنه يسقط حكمه، إلى أشباه ذلك

(١) لعل فيه سقط (ما يكون)

(٢) رواه البخارى

(٣) أى غير مقصود مافيه من جهة المكروهية، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل الى السعادة. وانما كان شبيها ولم يكن مما تقدم لأنه ليس فى موضوع التكاليف الدنيوية

فانظر كيف صحبه الرفق الشرعى فيما أدخل نفسه فيه من المشقات

فعلى هذا كون الشارع لايقصد إدخال المشقة على المكلف عام فى المأمورات والمنهيات

ولا يقال إنه قد جاء فى القرآن : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) فسمى الجزاء اعتداء ، وذلك يقتضى القصد إلى الاعتداء ، ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدى .

لأنا نقول: تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداءً مجازٌ معروف مثله فى كلام العرب . وفى الشريعة من هذا كثير ، كقوله تعالى : (اللهُ يستهزئ بهم) (ومكروا ومكر الله) (إنهم يكيدون كيداً وأكيدُ كيداً) إلى أشباه ذلك . فلا اعتراض بمثل ذلك

فصل (١)

… تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج ، لا بسببه ولا بسبب دخوله فى عمل … ه . فهنا ليس للشارع قصد فى بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ، … ليس له قصد فى التسبب فى إدخالها على النفس . غير أن المؤذيات والمؤلمات … الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصاً ، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء … يسأل عما يفعل وهم يُسألون) وفُهم من مجموع الشريعة الإذن فى دفعها على … الإطلاق ، رفعاً للمشقة اللاحقة ، وحفظاً على الحظوظ التى أذن لهم فيها ، بل أذن فى … حرز منها عند توقعها وإن لم تقع ، تكملة لمقصود العبد ، وتوسعة عليه ، وحفظاً على … تكميل الخلوص فى التوجه اليه ، والقيام بشكر النعم

فمن ذلك الإذن فى دفع ألم الجوع والعطش ، والحر والبرد ، وفى التداوى عند وقوع الأمراض ، وفى التوقى من كل مؤذ آدميا كان أو غيره ، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها . وهكذا سائر ما يقوم به عيشه فى هذه الدار

(١) هذا مقابل لسائر ما تقدم فى موضوع لحوق المشقات ، تكميلا للمقام

من درء المفاسد وجلب المصالح . ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية ، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية . كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله . وكون هذا مأذونا فيه معلوم من الدين ضرورة

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه فلا إشكال فى علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة ؛ كما أوجب علينا دفع المحاربين ، والساعين على الاسلام والمسلمين بالفساد ، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله · ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء ؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك مُلغى فى التكليف ، وإن كان معتبراً فى العقد الإيمانى . كما لا تعتبر (١) جهة التكليف ابتداء ، وإن كان فى نفسه ابتلاء ؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد ، خَلْقٌ للرب ، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله فى العبد ، فليس له فى الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر . فكذلك هنا .

وأما إن لم يثبت انحتام الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء ، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلِّط المبْتلى . فيستسلم العبد للقضاء · ولذلك لما لم يكن التداوى محتما تركه كثير من السلف الصالح ، وأذن عليه الصلاة والسلام فى البقاء على حكم المرض : كما فى حديث السوداء المجنونة (٢) التى سألت النبى صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها فخيّرها فى الأجر مع البقاء على حالتها ، أو زوال ذلك . وكما

(١) أى فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله (لأنه الخ) ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء . بل طولب المكلف بالامتثال . فكذلك هنا طولب المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذى ينزل به من الأمراض وغيرها . وبعبارة أخرى : اذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء . ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء . فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلا يكون تكليفا مقبولا ، ولا يعتبر الابتلاء مانعا من توجهه

(٢) كان الأولى أن يقول ، التى كانت تصرع ، كما هى عبارة الحديث

فى الحديث : « ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون »[1] . ويمكن اعتبار جهة الحظ بمقتضى الإذن ويتأيد بالندب : كما فى التداوى حيث قال عليه الصلاة والسلام : « تداووا فإن الذى أنزل الداء أنزل الدواء »[2] وأما إن ثبتت الاباحة فالأمر أظهر

وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث[3] من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ ، وبقى الكلام على الوجه الرابع ، وذلك مشقة مخالفة الهوى ، وهى :

(١) الحديث أخرجه مسلم ولفظه (يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفا بغير حساب . قيل : من هم يارسول الله ؟ قال الذين لا يكتوون . ولا يسترقون . ولا يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون الخ . .)

(٢) تقدم (ج ١ — ص ١٣٦)

(٣) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة فى الوجه الثالث . فتكلم عنه فى أولها وفرق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد وإن كان فيه كلفة . وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة فى التكاليف ، كما لا يقصد غير المعتادة ، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط . ثم رتب على ذلك فى الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة فى التكليف نظراً إلى عظم أجرها . ثم ذكر فى الفصل الثانى أن الاعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فاما أن تكون معتادة أو غير معتادة . وتوسع فى تفاصيل غير المعتادة التى هى محل مشروعية الرخص . وخارجة عما عقدت له المسألة . ثم مد النفس فى تفاصيل غير المعتادة التى تتسبب عن العبادة إما لخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته ، وإما لمزاحمة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض ، وذلك فى الفصلين الثانى والثالث ، ثم أكمل المقام [في الف]صل الرابع بالافعال غير المأذون فيها فى مقابلة موضوع الفصل الثانى الذى قيده [بالمأذ]ون فيها . ثم ذكر فصلا خامساً لمجرد إكمال الكلام فى مطلق المشقة . وبمراجعة [هذه] الفصول لا تجدمنها فصلا خاصاً بالوجه الثالث ، بل عنايته كما رأيت بالوجهين [ا]لاول والثانى أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه ، الذى فيه المشقة غير معتادة . ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال فى آخر المسألة (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيع غير موجه ، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول فى محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه

﴿ المسألة الثامنة ﴾

وذلك أن مخالفة ماتهوى الأنفس شاق عليها ، وصعب خروجها عنه ؛ ولذلك بلغ أهل الهوى فى مساعدته مبالغ لايبلغها غيرهم ، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبين ، وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه ، حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى ، حتى قال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وأضَلَّه اللهُ على عِلمٍ) الآية ! وقال : (إنْ يَتَّبِعونَ إلاّ الظنّ وما تَهْوَى الأنْفُس) وقال : (أفَمَنْ كانَ على بيّنةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لهُ سُوءُ عملِهِ واتّبَعُوا أهْوَاءهم) وما أشبه ذلك .

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه ، حتى يكون عبداً لله . فاذاً مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة فى التكليف ، وإن كانت شاقة فى مجارى العادات ؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك ، لكان ذلك نقضا لما وضعت الشريعة له ، وذلك باطل ، فما أدى اليه مثله . و بيان هذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله

﴿المسألة التاسعة﴾

كما أن المشقة تكون دنيوية ، كذلك تكون أخروية ؛فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدى إلى تعطيل واجب أوفعل محرم ، فهو أشد مشقة — باعتبار الشرع — من المشقة الدنيوية التى هى غيرمخلة بدين . واعتبارالدين مقدم(١) على

(١) أى ان أصول الدين تقدم على اعتبار النفس و الأعضاء . فاذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين : ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس ، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك ، فكثيراً مايسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس متى حن.

اعتبار النفس وغيرها فى نظر الشرع . وكذلك هنا . [١] فإذا كان كذلك فليس الشارع قصد [٢] فى إدخال المشقة من هذه الجهة . وقد تقدم من الأدلة التى يدخل [٣] تحتها هذا المطلوب ما فيه كفاية

﴿ المسألة العاشرة ﴾

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده : كالمسائل المتقدمة . وقد تكون عامة [٤] له ولغيره . وقد تكون داخلة على غيره بسببه .

ومثال العامة له ولغيره كالوالى المفتقَر اليه لكونه ذا كفاية فيما أسند اليه ، الا أن

. . . .

نحو المرض . وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدما على النفس ولا على المال فى كل شىء . والمقام يحتاج الى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب التحرير فى موضوع الضروريات الخمس : (ان حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعى الى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين . وسيأتى فى المسألة العاشرة ما يحتاج فيه الى الترجيح بين مصلحتين قد تكون احداهما دينية والأخرى دنيوية . فلو كانت الدينية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة الى الترجيح المذكور

(١) أى فالمشقة الدينية مقدمة فى الاعتبار على الدنيوية

(٢) أى فمع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين — مع كونه مشقته أعظم — على ذى المشقة الدنيوية الصرفة ، فانه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف ، ولكنها جاءت فى طريق حفظ الدين غير مقصودة

(٣) لأنه داخل فى عموم المشقة التى برهن على أن الشارع لم يقصدها فى التكليف مطلقا وان جاءت فى طريق امتثال التكليف

(٤) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلا فى المعانى الأربعة التى تقدمت ، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل ، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التى تناط بالمكلف . فاذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط ، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد : فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل ، عكس المعانى الأربعة السابقة

الرعية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته ، فإنه إذا لم يقم بذلك عم الفساد والضرر ، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضى والعالم المفتقر اليهما ، إلا أن الدخول فى الفتيا والقضاء يجرهما الى مالايجوز[1] ، أو يشغلهما عن مهم دينى أو دنيوى ، وهما إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس . فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هى غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة ، ولا العمل المؤدى اليها[2] مطلوبا كما تقدم بيانه. فقد نشأ هنا نظر فى تعارض مشقتين ؛ فان المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره ، فيلزم أيضا من الاشتغال بغيره فساد ومشقة فى نفسه . وإذا كان كذلك تصدى النظر فى وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك[3] ؛ وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح . فإذا كانت المشقة العامة أعظم ، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة[4] . وان كان بالعكس فالعكس . وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف ، كما سيأتى ذكره فى كتاب التعارض والترجيح ان شاء الله

---

(١) من الأمور التى تعرض فى القضاء غير الجور فى الحكم . فليس القاضى معصوما ، وقد يجره الأمر الى الجور أيضاً . وهذا ما دعا مثل أبى حنيفة الى التنحى عنه مع توجيه الأذى اليه بسبب التنحى . فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك

(٢) أى إلى المشقة الخارجة عن المعتاد . كما سبق . وكما هو مساق كلام المؤلف هنا . أو يقال إن العمل المؤدى إلى المشقة من حيث تأديته اليها لايطلب . والطلب انما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله . فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التى تتضرر بعدمها . وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتفى المشقتان

(٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه ، وبين مهم دينى غير متأكد عليه

المسألة الحادية عشرة

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف فى التكليف خارجة عن معتاد المشقات فى الأعمال العادية ، حتى يحصل بها فساد دينى أو دنيوى ، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة ؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطلقا

وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد ، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة فى مثلها من الأعمال العادية ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضا . والدليل على ذلك أنه لو كان قاصدا لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها ؛ لأن كل عمل عادى أو غير عادى يستلزم تعبا وتكليفا على قدره ، قلّ أو جلّ ؛ إما فى نفس العمل المكلف به ، وإما فى خروج المكلف عما كان فيه الى الدخول فى عمل التكليف ، وإما فيهما معا . فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب ، كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله . وذلك غير صحيح . فكان ما يستلزمه غير صحيح

إلا أن هنا نظرا (١) ، وهو أن التعب والمشقة فى الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال : فليست المشقة فى صلاة ركعتى الفجر ، كالمشقة فى ركعتى الصبح ، ولا المشقة فى الصلاة كالمشقة فى الصيام ، ولا المشقة فى الصيام كالمشقة فى الحج ، ولا المشقة فى ذلك كله كالمشقة فى الجهاد ، الى غير ذلك من أعمال التكليف . ولكن كل عمل فى نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازى مشقة مثله من الأعمال العادية . فلم تخرج عن المعتاد على الجملة . ثم إن الأعمال المعتادة (٢) ليست المشقة فيها تجرى على وزان واحد ، فى كل وقت ، وفى كل مكان ، وعلى كل حال . فليس

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة ، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل فى ذاته ، حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها

(٢) أى من أعمال التكليف ، بدليل سابقه ولاحقه

إسباغ الوضوء فى السَّبَرات (١) ، يساوى إسباغه فى الزمان الحار ، ولا الوضوء مع حضرة الماء من غير تكلف فى استقائه ، يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة . وكذلك القيام الى الصلاة من النوم فى قِصَر الليل أو فى شدة البرد ، مع قوله على خلاف ذلك .

والى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى : (ومِنَ النَّاسِ مَن يقولُ آمنَّا باللهِ ، فإذا أوذِىَ فى اللهِ (٢) جعلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كعذابِ اللهِ) بعد قوله: (الٓمٓ أَحَسِبَ النَّاسُ أن يُترَكوا أن يَقولوا آمنَّا وهُمْ لا يُفتَنُون) الى آخرها . وقوله : (وإذْ زاغَتِ الأبْصارُ وبَلَغَتِ القلوبُ الحناجرَ وتَظُنُّونَ باللهِ الظُّنُونَا . هُنَالِكَ ابْتُلِيَ المؤمِنُونَ وزُلزِلُوا زِلزالاً شَدِيداً) ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق فى وعده ، بقوله : (رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللهَ عليه) الآية ! وقصة (٣) كعب بن مالك وصاحبيه رضى الله عنهم فى تخلفهم عن غزوة تبوك ، ومنع (٤) رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكالمتهم ، وإرجاء أمرهم (حتَّى ضاقَتْ عليهمُ الأرضُ بما رَحُبَتْ وضاقَتْ

---

(١) جمع سبرة بفتح فسكون وهى الغداة الباردة

(٢) أى فالايمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتنا يجب الصبر عليها ، ولا تعد خارجة عن المعتاد فى موضوع الايمان ، وهو من أعمال التكليف . وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعا عن الدين ، وطبيعة الجهاد تقتضى مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد فى الجهاد وان كانت هى فى نفسها شاقة . ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضى أن ذلك من لوازم عقد الايمان ، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره فى سبيل المحافظة عليه

(٣) تقدم تخريجها (ج ١ — ص ٣٢٦)

(٤) ربما يقال ان هذا ليس تكليفا لهم ، ولكنه نوع من العقوبة ، لأن غيرهم هو الذى كلف بهجرهم . ولم يكلفوا الا بهجر نسائهم فى آخرة المدة تقريبا ، وليس هذا من المشقات التى يتوهم فيها الخروج عن المعتاد ، فما هو الذى كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

عليهم أنفسهم) وكذلك ما جاء فى نكاح الإماء[١] عند خشية العنت ، ثم قال : (وأن تصبروا خير لكم)

الى أشباه ذلك ، مما يدل على أن المشقة قد تبلغ فى الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد ، ولكنه فى الحقيقة معتاد ، ومشقته فى مثلها مما يعتاد ؛ إذ المشقة فى العمل الواحد لها طرفان وواسطة : « طرف أعلى » بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد ، وهذا لا يخرجه عن كونه معتادا ، و « طرف أدنى » بحيث لو نقص شيئا لم يكن ثم مشقة تنسب الى ذلك العمل ، و « واسطة » هى الغالب والأكثر . فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر ببادىء الرأى من المشقات أنها خارجة عن المعتاد ، لا يكون كذلك لمن كان عارفا بمجارى العادات . واذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد فى رفعها ، كسائر المشقات المعتادة فى الأعمال الجارية على العادة ؛ فلا يكون فيها رخصة . وقد يكون الوضع مشتبهاً فيكون محلا للخلاف

فحيث قال الله تعالى : (انفروا خِفافاً وثِقالاً) ثم قال : (إلاَّ تَنفِرُوا يُعَذِّبكم عذاباً أليماً) كان هذا موضع شدة ؛ لأنه يقتضى أن لا رخصة أصلا فى التخلف ، إلا أنه ـ بمقتضى الأدلة على رفع الحرج ـ محمول على أقصى الثقل فى الأعمال المعتادة ، بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج . وقد كان اجتمع فى غزوة تبوك أمران : شدة الحر ، وبعد الشقة ، زائدا على مفارقة الظلال ، واستدرار الفواكه والخيرات . وذلك كله زائد فى مشقة الغزو زيادة ظاهرة ، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد ؛ فلذلك لم يقع فى ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى (ولنَبْلُوَنَّكُم حتى نَعلَمَ المجاهِدِينَ مِنكم والصابرينَ ونَبْلُوَ أخبارَكُم)

وقد قال ابن عباس فى قوله تعالى : (وما جعَلَ عليكم فى الدِّين مِن حَرَجٍ)

(١) أى المشقة فى عدم اباحة التزوج بهن الا عند بلوغ الأمر خوف الزنا. أما ماقبل ذلك من شدة الداعية الى النكاح فلا يعتد به وان كان مشقة ، ومع وجود المشقة التى اعتبرت هنا فى الرخصة فقد ندب الى الصبر عند نكاحهن . فدل على أن المشقة فى هذا الباب تقدر بحسبها فيه ، لا بحسب نسبتها الى المشقات فى الأبواب الأخرى

انما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات . وقال عكرمة : ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . وعن عبيد بن عمير أنه جاء فى ناس من قومه الى ابن عباس فسأله عن الحرج . فقال : أولستم العرب ؟ ! ثم قال : ادع لى رجلا من هذيل فقال : ما الحرج فيكم ؟ قال . الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج . قال ابن عباس : ذلك ؛ الحرج مالا مخرج له . فانظر كيف جعل الحرج مالا مخرج له ، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات . وأصل الحرج الضيق . فما كان من معتادات المشقات فى الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعا ، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية ، وهى التمحيص والاختبار ، حتى يظهر فى الشاهد ما علمه الله فى الغائب . فقد تبين اذاً ما هو من الحرج مقصود الرفع ، وما ليس بمقصود الرفع . والحمد لله

فصل

قال ابن العربى : « إذا كان الحرج فى نازلة عامة فى الناس فإنه يسقط ؛ وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا . وفى بعض أصول الشافعى اعتباره » انتهى ما قال وهو مما ينظر فيه

فانه إن عنى بالخاص الحرج الذى فى أعلى مراتب المعتاد ، فالحكم كما قال ؛ ولا ينبغى أن يختلف فيه ؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه ، وإلا لزم فى أصل التكليف . فإن تصور وقوع اختلاف فإنما هو مبنى على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد ، أو من قبيل الخارج عن المعتاد ، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما . وأيضا فتسميته خاصا يشاحّ فيه ؛ فإنه بكل اعتبارٍ عامٌ غير خاص ، إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.

وإن عنى بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة ، فالعموم والخصوص فيه أيضا مما يشكل فهمه ؛ فإن السفر مثلا سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام . والمرض

قد شرع فيه التخفيف وهوليس بعام ، بمعنى أنه لايسوغ التخفيف فى كل مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائما أو قاعداً ؛ ومنهم من يقدر على ذلك ؛ ومنهم من يقدر على الصوم ، ومنهم من لا يقدر . فهذا يخص كل واحد من المكلفين فى نفسه . ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة . فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعى : الا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد ، فيرجع إذ ذاك الى قسم العام ، ولا يخالف فيه مالك الشافعى أيضاً . وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص : والا فما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف الا وهو عام ، وإن اتفق أن لا يقع منه فى الوجود الا فرد واحد . وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا غير متصور فى الشريعة ، الا ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم ، أو خص به أحد أصحابه : كتضحية أبى بردة بالعناق الجذعة ، وشهادة خزيمة . فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك

فإن قيل . لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم ، وما كان خاصاً (١) ببعض الأقطار . أو بعض الأزمان ، أو بعض الناس ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا أيضا مما ينظر فيه ؛ فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام فى ذلك الكلى لاخاص ؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المتعينين ، أو بعض الأزمان المعينة ، أو الأمكنة المعينة . وكل ذلك إنما يتصور فى زمان النبوة ، أو على وجه لايقاس عليه غيره ، كنهيه عن

(١) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتى دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال : وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية فى شخص معين وحالة معينة اه . وهذا غير ظاهر ، لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا ، كما يشير اليه قول المؤلف (فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام فى ذلك الكلى الخ)

ادّخار لحوم الأضاحى زمن الدافة[1] وكتخصيص الكعبة بالاستقبال ، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا [2] فى مسألة ابن العربى غير متأت .

فان قيل : ففى النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره .

قيل وفيه أيضاً عموم ، من جهة كونه شاملا لمتعدد لا ينحصر . فليس أحد الطرفين وهو الخصوص ، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم . بل جهة العموم أولى ؛ لأن الحرج فيها كلى بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به فى الحكم . فنسبةُ ذلك النوع أو الصنف الى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد ، نسبةُ بعض أفراد ذلك الجنس فى لحوق المرض أو السفر الى جميع أفراده . فإن ثبت الحكم فى بعضها ثبت فى البعض ؛ وإن سقط سقط فى البعض . وهذا متفق عليه بين الإمامين . فمسألتنا ينبغى أن يكون الأمر فيها كذلك

فان قيل : لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً . وهو عام ؛ كالتراب والطحاب وشبه ذلك ، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه . فإن حكم الأول ساقط لعمومه ، والثانى مختلف فيه لخصوصه . وكذلك اختلف فى ماء البحر : هل هو طهور أم لا ؟ لأنه متغير خاص . وكالتغير بتفتت الأوراق فى المياه خصوصا ففيه خلاف . والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط ، وإن كان خاصاً ففيه خلاف . كما اذا قال كل امرأة

---

(١) الدافة قوم من الأعراب يردون المصر . وقد نهى عن الادخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها

(٢) أى لخصوص مثل الخصوص فى هذه الأمثلة التى أشار اليها لايعقل هنا فى كلام ابن العربى ، فلا يمكن حمل الخصوص فى كلامه عليه. وغرضه بكثرة الاحتمالات التى يطرقها ثم ينفيها أخذ الطريق على ابن العربى فى جملته هذه

أتزوجها من بنى فلان أو من البلد الفلانى أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أتزوجها أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهى طالق . ومثله كل أمة اشتريتها فهى حرة : هو بالنسبة الى قصد الوطء من الخاص (١) كما لو قال كل حرة أتزوجها طالق ؛ و بالنسبة الى قصد مطلق الملك من العام فيسقط . فإن قال فيه : كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصا ، وجرى فيه الخلاف ، وأشباه ذلك من المسائل

فالجواب أن هذا ممكن ، وهو اقرب ما يؤخذ عليه كلامه ؛ إلا أن نص الخلاف فى هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار ، وعن الشافعى بالاعتبار يجب أن يحقق فى هذه الأمثلة وفى غيرها بالنسبة الى علم الفقه (٢) ، لا بالنسبة الى نظر الأصول. إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا . والنظر الأصولى يقتضى ما قال ؛ فإن الحرج العام هو الذى لاقدرة للانسان فى الانفكاك عنه ؛ كالأمثلة المتقدمة ، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام باطلاق . إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف ، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، لاختلاف أحوال الناس فى ذلك . وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، كذلك لايطرد مع وجودها ، فكان بهذا الاعتبار ذا نظرين ، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة : الطرف العام الذى لاانفكاك عنه فى العادة الجارية. ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه . وواسطة دائرة بين الطرفين ، هى محل نظر واجتهاد والله أعلم

(١) لأن له نكاح غير الاماء . أما الملك فلا يكون لغير الاماء . وقد عمم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه باسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة ، فله أن يملك الأماء ولكن ليس له نكاحهن ، عملا بالعموم فى الأول ، والخصوص فى الثانى

(٢) أى فالخلاف بالاعتبار وعدمه فى المذهبين يكون من الخلاف فى الفروع لافى الأصول. ولكن ابن العربى نقله على أنه خلاف فى الاصول كما هو صريح عبارته . يقول المؤلف : اذا ثبت هذا الخلاف الذى يعزوه ابن العربى الى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف فى هذا الوجه ، وكان مقتضى القواعد الأصولية مصححا له لكن على أنه نظر فقهى لاأصولى

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الشريعة جارية فى التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الآخذ من الطرفين بقسط لاميل فيه ، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال ، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضى فى جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والزكاة ، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك ، أو لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل ؛ كقوله تعالى : (ويسألونكَ ماذا يُنْفِقون) ، (يسألونكَ عَنِ الخَمْرِ والمَيْسِر) وأشباه ذلك .

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف ، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين ، كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل ؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعلَ الطبيب الرفيق يحمل المريضَ على مافيه صلاحه بحسب حاله وعادته ، وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقاً فى التدبير وسطاً لائقا به فى جميع أحواله .

أو لاترى أن الله تعالى خاطب الناس[1] فى ابتداء التكليف خطابَ التعريف

(١) الترتيب فى ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ بارشاد الخلق وإنارة عقولهم ، بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم فى هذا الوجود لأجلهم، ولم يصل الى تكليفهم — بعد أصل الايمان والكليات التى سيشير اليها المؤلف فى الكتاب عند الكلام على التكاليف المكية والمدنية — الا بعد بيانات وإرشادات واعدادات للعقول الى فهم هذه التكاليف . هذا مفهوم . ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل فى ابتداء التكليف مع أنها مدنية ، وكان يمكنه أن يجد ما اشتملت عليه فى آيات مكية ، كقوله تعالى فى سورة غافر (الله الذى جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون الخ) وفى سورة الأنعام (وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء الخ) وكالآية الثانية التى ذكرها من سورة ابراهيم لأنها مكية . ثم قوله بعد (فلما عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة) أى وذلك فى آيات مكية

بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح ، التي بثها في هذا الوجود لأجلهم ، ولحصول منافعهم ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم ، وتكمل بها تصرفاتهم ، كقوله تعالى : (الذي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِراشاً والسماءَ بناءً وأَنْزَلَ مِنَ السماءِ ماءً فأخرجَ بهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُم) وقوله (اللهُ الذي خَلَقَ السمواتِ والأرْضَ وأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُم وَسَخَّرَ لَكُمُ الفُلْكَ لِتَجْرِيَ في البَحْرِ بِأَمْرِهِ — إلى قوله: وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا) وقوله : (هُوَ الذي أَنْزَلَ مِنَ السماءِ ماءً لَكُم مِنْهُ شَرابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فيهِ تُسِيمُونَ) إلى آخر ماعدّ لهم من النعم ، ثم وُعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا ، وبالعذاب إن تمادَوا على ماهم عليه من الكفر . فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران ، وشكوا في صدق ماقيل لهم ، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ماقيل لهم وصحته . فلما لم يلتفتوا اليها لرغبتهم في العاجلة اخبروا بحقيقتها ، وأنها في الحقيقة كلا شيء ، لأنها زائلة فانية. وضربت لهم الأمثال في ذلك ، كقوله تعالى : (إنما مَثَلُ الحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّماءِ) الآية .وقوله : (إنما الحَيَاةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) وقوله: (وَمَا هَذِهِ الحياةُ الدُّنْيا إلاّ لَهْوٌ ولعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ لوْ كانُوا يَعْلَمُونَ)

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم مايقتضي الرغبة في الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها ، أو نظراً (١) إلى هذا المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام:

أيضا كما في سورة ق ، انظر كتاب الفوائد لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله ، وقوله (فلما لم يلتفتوا اليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال) كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلهما مدني لما أضر بترتيبه . ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضا في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير . الا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبما جاء في ترتيبه هو ، فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هذا الترتيب ؟

(١) يعني وأنه مظنة لذلك كما أشار اليه سابقا

« إنَّ مِمَّا أخافُ عليكم مَا يُفْتَح لكم مِن زَهَراتِ الدنيا » .[1] ولما[2] لم يظهر ذلك ولا مظنته قال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ التي أَخْرَجَ لعبادِهِ وَالطيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هي للّذين آمنُوا في الحياةِ الدُّنْيا خَالِصةً يَوْمَ القيامَةِ) وقال: (يا أَيُّها الرُّسلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبات واعْمَلوا صالحًا) ووقع لأهل الاسلام النهى عن الظلم[3] ، والوعيدُ فيه والتشديد ، وقال تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهم بِظُلْم[4] أُولئك لهمُ الأمنُ وَهمْ مُهْتَدُون) . ولما قال عليه الصلاة والسلام :[5] « آيةُ المنافِقِ ثلاثٌ : إذا حَدَّثَ كَذَبَ ، وإذَ وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإذَا ائْتُمِنَ خَانَ » شق ذلك عليهم ، إذ لا يسلم أحد من شيء منه ، ففسّره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه ، بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر .

وكذلك لمّا[6] نزل : (وَإنْ تُبْدُوا مافى أَنفسكم أَوْ تُخفوه يُحاسِبْكم بهِ الله) الآية ! شق عليهم ، فنزل : (لا يُكلِّفُ اللهُ نفساً إلا وُسْعَها) . وقارَف

(١) حديث طويل أخرجه فى التيسير عن الشيخين والنسائى .

(٢) المراد من كلام المؤلف فى مثل هذا أنه قال هذا فى مقام كذا ، وقال ذلك فى مقام كذا ، لا أن هناك فى الخارج هذا الترتيب . وإلا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر فى المدينة ، والآية فى الاعراف وهى مكية ، وكذا الآية الثانية فى المؤمنون المكية

(٣) أى المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصى

(٤) المعروف أن الظلم فى الآية هو الشرك كما ورد تفسيره فى الحديث بآية (إن الشرك لظلم عظيم) ولو رجع قوله (شق ذلك عليهم) للآية والحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لكان جيدا ، وبغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع . وفى الواقع هى والحديث بعدها من واد واحد ، فى أنها لما نزلت شق عليهم ، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم ، حيث قالوا أينا لم يظلم ؟ أو نحوه ، والتفسيران رد الى الطريق الأعدل

(٥) رواه الشيخان والترمذى والنسائى . وسيأتى الحديث بطوله فى المسألة السادسة من الفصل الثالث فى مسائل الأوامر والنواهى (ج ٣)

(٦) أخرجه مسلم عن أبى هريرة وهو حديث طويل

بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له ، فسئل فى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله : (قُلْ يا عِبادِيَ الذينَ أَسْرَفوا على أَنْفسهم لا تَقْنَطُوا مِن رَحمةِ الله)الآية ؛ ولما ذمَّ الدنيا ومتاعها همَّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتلوا و يتركوا النساء واللذة والدنيا و ينقطعوا إلى العبادة ، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « مَن رَغِبَ عنْ سُنَّتى فلَيْسَ مِنِّى »[(١)] ودعالأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله : (إنما أَمْوالُكم وأَوْلادُكم فِتْنَةٌ) والمال والولد هى الدنيا [(٢)] : وأقرَّ الصحابةَ على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها ، ولم يُزهِّدهم ولا أمرهم بتركها ، إلا عند ظهور حِرص أو وجود منع من حقه ، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك . وما سواه فلا .

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين فى الآخرة وأنه جزاء لأعمالهم ، فنسب اليهم أعمالا وأضافها اليهم بقوله : (جَزاءً بما كانوا يعْملون) ونفى المنة به عليهم فى قوله : (فَلَهُم أجْرٌ غيرُ مَمْنُون) [(٣)] فلما منُّوا بأعمالهم ، قال تعالى :(يَمُنّونَ عَلَيكَ أنْ أَسلَمُوا .قلْ لا تَمُنوا عليَّ إسلامَكم ،بلِ اللهُ يَمُنُّ عليكم أنْ هَدَاكُم للإيمان إنْ كُنتمْ صادقين) فأثبت المِنّة عليهم على ما هو الأمر فى نفسه ؛ لأنه مقطع حق ؛وسلَب [(٤)] عنهم ما أضاف إلى الآخرين ، بقوله : (أَنْ

(١) تقدم(ج ١ ص ٣٤٢)

(٢) أى التى قد ذمها

(٣) جار على أن المعنى غير ممنون به . وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع

(٤) فلم يضف العمل لهم . بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فانه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم

هذا كمْ للإيمان) كذلك أيضاً أى فلولا الهداية لم يكن ما منتم به . وهذا يشبه فى المعنى المقصود حديث شراج[1] الحرة حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأنصار ، فقال عليه السلام[2]: « إسق يا زبير — فأمره بالمعروف — وأرسل الماء إلى جارك » فقال الرجل : أن كان ابن عمتك ؟ فتلون وجه رسول الله عليه وسلم ، ثم قال : « اسق يا زبير حتى يرجع الماء إلى الجدر » واستوفى له حقه ، فقال الزبير : إن هذه الآية نزلت فى ذلك : (فَلَا وربِّك لا يُؤمِنونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بينهم) الآية

وهكذا تجد الشريعة أبداً فى مواردها ومصادرها

وعلى نحو من هذا الترتيب يجرى الطبيب الماهر : يعطى الغذاء ابتداء على ما يقتضيه الاعتدال فى توافق مزاج المغتذى مع مزاج الغذاء ، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التى يجهلها المغتذى : أهو غذاء ، أم سم ، أم غير ذلك ؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط ، قابله فى معالجته على مقتضى انحرافه فى الجانب الآخر ، ليرجع إلى الاعتدال ، وهو المزاج الأصلى ، والصحة المطلوبة . وهذا غاية الرفق ، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه

فصل

فاذا نظرت فى كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط . فان رأيت ميلا الى جهة طرف من الأطراف ، فذلك فى مقابلة واقع أو متوقع فى الطرف الآخر .

فطرفُ التشديد — وعامة مايكون فى التخويف والترهيب والزجر — يؤتى به فى مقابلة من غلب عليه الانحلال فى الدين

(١) الشراج : جمع شرجة بفتح فسكون وهى مسيل الماء من الحرة إلى السهل . والحرة أرض ذات حجارة سود . وهى هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

وطرف التخفيف — وعامة ما يكون فى الترجية والترغيب والترخص — يؤتى به فى مقابلة من غلب عليه الحرج فى التشديد . فاذا لم يكن هـذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا ، ومسلك الاعتدال واضحاً . وهو الأصل الذى يرجع إليه ، والمعقل الذى يلجأ إليه .

وعلى هذا ، إذا رأيت فى النقل من المعتبرين فى الدين من مال عن التوسط فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع فى الجهة الأخري ؛ وعليه يجرى النظر فى الورع والزهد ، وأشباههما ، وما قابلها

والتوسط يعرف بالشرع . وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء ، كما فى الإسراف والإقتار فى النفقات

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع فى دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

ويشتمل على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

المقصد الشرعى من وضع الشريعة إخراج المكلف[1] عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد لله اضطراراً

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة ، غير النوع الأول الذى قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلى . ولا تنافى بين القصدين ، انما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين ، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما ،فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادةفى الدنيا والآخرة لمن تمسك به ، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه . وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها فى تفاصيله ، وكذلك سائر الأنواع بطريق الاستقراء التام

والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) النص الصريح الدال على أن العباد خُلقوا للتعبد لله ، والدخول تحت أمره ونهيه ؛ كقوله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ) وقوله تعالى . (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ) وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) . ثم شرح هذه العبادة فى تفاصيل السورة كقوله تعالى : (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ — إلى قوله : وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) وهكذا إلى تمام ما ذكر فى السورة من الأحكام . وقوله (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق ، و بتفاصيلها على العموم ، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله فى جميع الأحوال ، والانقياد إلى أحكامه على كل حال .وهو معنى التعبد لله

(والثانى) ما دل على ذم مخالفة هذا القصد : من النهى أوّلا عن مخالفة أمر الله ، وذم من أعرض عن الله ، و إيعادهم بالعذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات ، والعذاب الآجل فى الدار الآخرة . وأصل ذلك اتّباع الهوى والانقياد الى طاعة الأغراض العاجلة ، والشهوات الزائلة . فقد جعل الله اتّباع الهوى مضادا للحق وعدّه قسيما له ؛ كما فى قوله تعالى : (يا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فى الأَرضِ ، فَاحْكُم بَيْنَ الناسِ بِالحقِّ ولا تَتَّبِعِ الهوَى فيُضِلَّكَ عَنْ سبِيلِ اللهِ) الآية . وقال تعالى : (فأمَّا مَن طَغَى وآثَرَ الحياةَ الدُّنيا فإنَّ الجحيمَ هِيَ المأْوى) وقال فى قسيمه : (وأمَّا مَن خاف مَقَام رَبِّهِ ونَهَى النَّفْسَ عنِ الهوَى فإنَّ الجَنَّةَ هِيَ المأْوَى) وقال (وما يَنْطِقُ عن الهوَى إنْ هو إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى) فقد حصر الأمر فى شيئين : الوحى وهو الشريعة ، والهوى . فلا ثالث لهما . وإذا كان كذلك فهما متضادان . وحين تعين الحق فى الوحى توجه للهوى

ضده . فاتباع الهوى مضاد للحق . وقال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ)وقال : (ولوِ اتَّبعَ الحقُّ أهواءَهُم لفَسَدتِ السمواتُ والأرضُ ومَن فِيهِنّ) وقال : (أولَئكَ الذينَ طَبَعَ اللهُ على قلوبِهم واتَّبعُوا أهوَاءَهم) وقال : (أفَمَنْ كانَ على بَيِّنةٍ مِن ربِّه كَمَنْ زُيِّنَ له سوءُ عَملِه واتَّبعُوا أهوَاءَهم) وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به فى معرض الذم له ولمتبعيه . وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال : ما ذكر الله الهوى فى كتابه إلا ذمه . فهذا كله واضح فى أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى ، والدخول تحت التعبد للمولى

(والثالث) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال فى اتباع الهوى ، والمشى مع الأغراض ؛ لما يلزم فى ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك ، الذى هو مضاد لتلك المصالح . وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة . ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته ، وسار حيث سارت به ؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها ، أو كان له شريعة درست ، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه فى النظر العقلى (١) . وما اتفقوا عليه الا لصحته عندهم ، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا ، من إقامة صلاح الدنيا . وهى التى يسمونها السياسة المدنية . فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته فى الجملة . وهو أظهر من أن يستدل عليه

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهى العباد وأغراضهم ؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة . أما الوجوب والتحريم فظاهر مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ؛ إذ يقال له « افعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا ، و« لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض

(١) أى من يعد متبعا لهواه بحسب ما يؤدى اليه النظر العقلى عندهم ، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح

أم لا . فإن اتفق للمكاف فيه غرضٌ موافقٌ ، وهوًى باعثٌ على مقتضى الأمر أو النهى ، فبالعرض لا بالأصل . وأما سائر الأقسام — وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكاف — فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره ؛ فهى راجعة إلى إخراجها عن اختياره . ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون . فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار ، بل فى رفعه مثلا ، كيف يقال إنه داخل تحت اختياره ؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلانى ممنوعاً ؛ حتى إنه لو وكل اليه مثلا تشريعُه لحرّمه ، كما يطرأ للمتنازعين فى حق . وعلى تقدير أن اختياره وهواه فى تحصيله ، يودّ لو كان مطلوب الحصول ؛ حتى لو فرض جعلُ ذلك إليه لأوجبه . ثم قد يصير الأمر فى ذلك المباح بعينه على العكس ، فيحب الآن ما يكره غدا ، وبالعكس ؛ فلا يستتب فى قضية حكمٌ على الإطلاق . وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد ، فينخرم النظام بسبب فرض اتّباع الأغراض والهوى . فسبحان الذى أنزل فى كتابه : (ولو اتَّبعَ الحقُّ أهْواءهم لفسدتِ السمواتُ والأرضُ ومَن فيهنّ). فإذاً إباحة المباح مثلا لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكاف ، إلا من حيث كان قضاء من الشارع . وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع ، وغرضُه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعى لا بالاسترسال الطبيعى. وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله

فإن قيل : وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة . فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى (أفَحَسِبْتُمْ أنَّمَا خَلَقْنَاكُم عَبَثاً[1] ؟) وقال :(وما خَلَقْنا السمواتِ والأرْضَ وما بينهُما باطِلاً) [2] (وماخلَقْنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين .

(١) أى بل لحكمة تقتضى تكليفكم وبعثكم للجزاء . فهى توبيخ للكفار على تغافلهم ، وارشاد الى أن الشريعة وضعت لحكمة ولو زاد كلمة (الخ) لكان أحسن، لأن ظهور الاشارة تام فى قوله (وأنكم الينا لاترجعون)

(٢) الباطل مالا حكمة فيه. والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب ،

م خلقناهما إلا بالحق) . وإن كان حكمة ومصلحة ، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى ، أو إلى العباد . ورجوعها إلى الله محال ، لأنه غني ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين فى علم الكلام . فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد . وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه ، وما يوافق هواه فى دنياه وأخراه . والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب فى ضمن التكليف . فكيف ينفى أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعى أهوائهم ؟ وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد ، وثبتت لهم حظوظهم ، تفضلا من الله تعالى على مايقوله المحققون ، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة . وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقا كان ما ينافيه باطلا

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهى عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذى حده ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم . ولذا كانت كاليف الشرعية ثقيلة على النفوس . والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذلك . والنواهى مخرجة له عن دواعى طبعه ، واسترسال أغراضه ، حتى يأخذها لحد المشروع . وهذا هو المراد ، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض. صالح التكليف عائدة على المكلف فى العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم ، أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع . ولا أن يكون متناولا لها ون أن يناولها إياه الشرع . وهو ظاهر . وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا م وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر فى ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته رع ؛ لامن حيث اقتضاء الهوى والشهوة . وذلك ما أردنا ههنا

ـه يكون الا بعد شرع وبيان . والآية بعدها مثلها ، فان معنى اللعب واللهو مالا حكمة فيه . وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات ، فلا يقال ان الآيات فى أصل الخلق لا فى وضع الشريعة

فصل

فإذا تقرر هذا انبنى عليه قواعد :

(منها) أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه لابد للعمل من حامل يحمل عليه ، وداع يدعو إليه . فإذا لم يكن لتلبية الشارع فى ذلك مدخل ، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة . وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق ، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة . وتأمّل حديث ابن مسعود رضى الله عنه فى الموطأ : « إنك فى زمان كثير فقهاؤه ، قليل قراؤه ، تحفَظ فيه حدودُ القرآن ، وتضيع حروفه ، قليل من يَسأل ، كثير من يُعطِى ، يطيلون فيه الصلاة و يقصرون فيه الخطبة ، يبدءون أعمالهم قبل أهوائهم[1] . وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير قراؤه ، تحفظ فيه حروف القرآن ، وتضيع حدوده ، كثير من يسأل ، قليل من يعطى ، يطيلون فيه الخطبة و يقصرون الصلاة ، يبدءون فيه أهواءهم قبل أعمالهم »

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر . وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهى ، فوجودها فى ذلك وعدمها سواء . وكذلك الإذن فى عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به ، كما تقدم فى كتاب الأحكام وفى هذا الكتاب

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهى أو التخيير فهو صحيح وحق ؛

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه ، فاذن عملهم يحمل عليه شىء آخر غير الهوى ، وهو انقيادهم الى ما شرعه الله . أما هواهم فرتبته متأخرة عن البدء فى العمل ، فليسوا فيه متبعين للهوى . بخلاف الفريق الآخر الذى لا يبدأ فى العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه ، فان المتغلب عليه فى العمل هواه ، وشتان بين الفريقين

لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له ، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع ، فكان كله صواباً . وهو ظاهر

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولا بهما ، فالحكم للغالب[1] والسابق[2] . فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقسم الثاني ، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة ، لأن طلب الحظوظ والأغراض لاينافي وضع الشريعة من هـذه الجهة ؛ لأن الشريعة موضوعة أيضا لمصالح العباد ، فإذا جعل الحظ تابعاً فلا ضرر على العامل .

إلا أن هنا شرطا معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذى حصّل أو يحصّل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض ، و إلا فليس السابق فيه أمر الشارع . و بيان هذا الشرط مذكور في موضعه

و إن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع ، فهو لاحق بالقسم الأول .

وعلامة الفرق بين القسمين تحرّى قصد الشارع وعدم ذلك ، فكل عمل شارك العاملَ فيه هواه فانظر ، فإن كفّ هواه ومقتضى شهوته عند نهى الشارع ، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع . وهواه تبع . وإن لم يكف عند ورود النهى عليه ، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة ، وإذن الشارع تبعٌ لاحكم له عنده . فواطىء زوجته وهى طاهر ، محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه ، أو لإذن الشارع . فان حاضت فانكفّ دلّ على أن هواه تبع . و إلا دل على أنه السابق .

فصل

(ومنها) أن اتّباع الهوى طريق إلى المذموم ، و إن جاء في ضمن المحمود ؛ لأنه إذا تبين أنه مضادٌ بوضعه لوضع الشريعة ، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً .

---

(١) و (٢) أى الأقوى فى الحمل على الفعل ، والذى سبق الى النفس منهما

أما أولا فانه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهى ، لأنه مضاد لها .

وأما ثانياً فانه إذا اتبع واعتيد ، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنساً به ، حتى يسرى معها فى أعمالها، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها فى الأمشاج . فقد يكون مسبوقا بالامتثال الشرعى فيصير سابقاً له . وإذ صار سابقاً له صار العمل الامتثالى تبعاً له وفى حكمه ، فبسرعة ما يصير صاحبه إلى المخالفة. ودليل التجربة حاكم هنا

وأما ثالثاً فان العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الالتذاذ بما هو فيه ، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم ، وانفتاح مغاليق العلوم . وربما أكرم ببعض الكرامات ، أو وضع له القبول فى الأرض فانحاش الناس إليه ، وحلقوا عليه ، وانتفعوا به ، وأمُّوه لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخراهم ، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة ، من الصلاة ، والصوم ، وطلب العلم ، والخلوة للعبادة ، وسائر الملازمين لطرق الخير . فاذا دخل عليه ذلك كان للنفس به بهجة وأنس ، وغنى ولذة ، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من من ذلك . كما قال بعضهم « لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف » أو كما قال . وإذا كان كذلك فلعل النفس تنزع(١) إلى مقدمات تلك النتائج ، فتكون سابقة للأعمال . وهو باب السقوط عن تلك الرتبة ، والعياذ بالله . هذا وإن كان الهوى فى المحمود ليس بمذموم على الجملة ، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق . ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين ، وأخبار الفضلاء والصالحين . فلا حاجة إلى تقريره ههنا

(١) وتشتد رغبتها فى القيام بالصلاة والصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها ، ولذتها ونعيمها ، واكرامها بالكرامات وزيادة القبول فى الأرض . وكل هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق الى النفس فيخسر صاحبه مرتبته

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى فى الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المُعدّة لاقتناص أغراضه ، كالمرائى يتخذ الأعمال الصالحة سلما لما فى أيدى الناس . وبيان هذا ظاهر . ومن تتبع مآلات اتباع الهوى فى الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً . وقد تقدم فى كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات فى أسبابها . ولعل الفِرق الضالة المذكورة فى الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها ، دون توخى مقاصد الشرع

﴿ المسألة الثانية ﴾

المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة

(فأما المقاصد الأصلية) فهى التى لا حظ فيها للمكلف، وهى الضروريات المعتبرة فى كل ملة . وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هى ضرورية ، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لاتختص بحال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت . لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية ، وإلى ضرورية كفائية

«فأما كونها عينية» فعلى كل مكلف فى نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه[1] اعتقاداً وعملاً ، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته ، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب

(١) يحتاج المقام لبيان القدر الذى لاحظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة . فحفظ نفسه بألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه فى مهواة . ودينه بأن يتعلم مايدفع عن نفسه به الشبه التى تورد عليه مثلا ، وعقله بأن يمتنع عما يكون سببا فى ذهابه أو غيبوبته بأى سبب من الأسباب ، ونسله بألا يضع شهوته الا حيث أحل الله حتى تحفظ ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به. وبهذا يظهر قوله (أنه لو فرض اختياره لغير هذه الأمور لحجر عليه) . أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثانى ، أى المقاصد التابعة التى فيها حظه ، وإن كان ضروريا أيضا كما سيأتى

من ربه اليه ، وبحفظ نسله التفاتاً الى بقاء عوضه فى عمارة هذه الدار ، ورعياً له عن وضعه فى مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة (١) بالرحمة على المخلوق من مائه . وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه ، ولحيل بينه وبين اختياره . فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ ، محكوماً عليه فى نفسه ؛ وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلى

« وأما كونها كفائية » فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم فى جميع المكلفين ، لتستقيم الأحوال العامة التى لا تقوم الخاصة الا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول ، فهو لاحق به فى كونه ضروريا ؛ إذ لا يقوم العينى الا بالكفائى . وذلك أن الكفائى قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص ، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، وإلا صار عينياً ، بل بإقامة الوجود . وحقيقته أنه خليفة الله فى عباده ، على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك ؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله ، فضلا عن أن يقوم بقبيلة ، فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض . فجعل الله الخلق خلائف فى إقامة الضروريات العامة ، حتى قام الملك فى الأرض

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائى مُعرًّى من الحظ شرعا أن القائمين به فى ظاهر الأمر (٢) ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من

(١) صفة للأنساب . وقوله (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أى الأنساب التى من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والاحسان

(٢) وانما قال فى ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترافعوا اليه ، فانه يأخذه من بيت المال الذى يأتى دخله ممن ترافعوا ومن غيرهم ، الا أن هذا ليس كالأجر الذى يأخذه من أرباب القضايا مباشرة ، فهو لا يؤثر فى ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكما حقا رآه بين المتخاصمين ، كما هو ظاهر

ذلك . فلا يجوز لوال أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاض أن يأخذ من المقضى عليه أو له أجرة على قضائه ، ولا لحاكم على حكمه ، ولا لمفت على فتواه ، ولا لمحسن على إحسانه ، ولا لمقرض على قرضه ، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة . ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ؛ لأن استجلاب المصلحة (١) هنا مؤد الى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجرى العدل في جميع الأنام ، ويصلح النظام . وعلى خلافه يجرى الجور في الأحكام ، وهدم قواعد الإسلام . وبالنظر فيه يتبين (٢) أن العبادات العينية لا تصح الاجارة عليها ، ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا نيل مطلوب دنيوى بها ، وأن تركها سبب للعقاب والأدب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة (٣) ، لأن في تركها أىّ مفسدة في العالم .

(وأما المقاصد التابعة) (٤) فهى التي روعى فيها حظ المكلف . فمن جهتها يحصل له مقتضى ماجبل عليه من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات ، وسد

---

(١) أى بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه . يؤدى الى مفسدة عامة . هى الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء ، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس ، والبعد عن تهمة التحيز

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها ، وليس له الخيرة في التخلى عنها

(٣) هذا إذا تعين النظر على الشخص ، بوجه من وجوه التعين

(٤) وهى التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها . بل وكل الى اختياره أن يتعلق بما يميل اليه ، وتقوى منته عليه . فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة ، ولا بالتعليم دون الزراعة ، وهكذا من ضروب التسببات التي لا يسعها التفصيل . فهذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها ، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها . ولو عدمت التابعة رأسا لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها . وفرق آخر ، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة (أى بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح) وسيأتى له في المسألة التالية عدها من الضروريات أيضا كالمقاصد الأصلية

الخلات . وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الانسان تحمله على اكتساب ما يحتاج اليه هو وغيره . فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش ، ليحركه ذلك الباعث الى التسبب فى سد هذه الخلة بما أمكنه . وكذلك خلق له الشهوة الى النساء ، لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها . وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة ، فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والمسكن . ثم خلق الجنة والنار ، وأرسل الرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا ، وأنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى ، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك ، لكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع الى ماحده الشارع ، أو بالخروج عنه . فأخذ المكلف فى استعمال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض . ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصار يسعى فى نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره ، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع ، وإن كان كل أحد إنما يسعى فى نفع نفسه .

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها . ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ ، أو لكلف بها مع سلب الدواعى المجبول عليها ؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة ، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعا ، لكن على قوانين شرعية هى أبلغ فى المصلحة ، وأجرى على الدوام مما يعدّه العبد مصلحة (والله يعلم وأنتم لاتعلمون) ولو شاء لمنعنا فى الاكتساب الأخروى القصدَ الى الحظوظ ، فإنه المالك وله الحجة البالغة ، ولكنه رغّبنا فى القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظىٍّ لنا ، وعجل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نتمتع بها فى طريق ما كلفنا به . فبهذا اللحظ قيل إن هذه المقاصد توابع وإن تلك هى الأصول . فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية . والثانى يقتضيه لطف المالك بالعبيد

﴿ المسألة الثالثة ﴾

قد تحصّل إذاً أن الضروريات ضربان :

« أحدها » ما كان للمكلف فيه حظٌ عاجل مقصود ؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله ، فى الاقتيات ، واتخاذ السكن[1] ، والمسكن ، واللباس ، وما يلحق بها من المتممات ؛ كالبيوع ، والاجارات ، والأنكحة ، وغيرها من وجوه الاكتساب التى تقوم بها الهياكل الانسانية

« والثانى » ما ليس فيه حظ عاجل مقصود[2] ، كان من فروض الأعيان كالعبادات[3] البدنية والمالية : من الطهارة ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وماأشبه ذلك ؛ أو من فروض الكفايات ، كالولايات العامة : من الخلافة ، والوزارة ، والنقابة ، والعرافة ، والقضاء ، وإمامة الصلوات ، والجهاد ، والتعليم ، وغير ذلك من الأمور التى شرعت عامة لمصالح عامة إذا فُرض عدمها أوتركهُ الناس لما انخرم النظام

فأما الأول فلما كان للانسان فيه حظ عاجل ، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج اليه ، وكان ذلك الداعى قويا جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك ، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه[4] ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لاطلب الوجوب . بل كثيراً مايأتى فى معرض

(١) أى الزوجة

(٢) انماقال (مقصود) لأن فى فروض الكفاية — كالولاية — حظا عاجلا ، كعزة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، وهكذا مما سيأتى له ، الا أنه غير مقصود شرعا ، بل منهي عنه أشد النهى . وسيأتى له تفسير الحظ المقصود بعد

(٣) وكغير العبادات ، من سائر الضروريات التى ليس فيها حظ عاجل ، كما تقدم ايضاحه

(٤) أما بالنسبة الى غيره كالاقارب والزوجات مما لم يكن الداعى للنفس فيه قويا فسيأتى أن الشارع يوجبه

الإباحة ، كقوله : (وأحلّ اللهُ البيع) ، (فإذَا قُضِيَتِ الصلاةُ فانْتَشِرُوا فى الأرْض وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ الله) ، (ليسَ عَليكم جُناحٌ أن تَبْتَغوا فضلاً مِن رَبِّكم) ، (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ اللهِ التى أخْرَجَ لعِبادِهِ وَالطيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْق) (كلُوا مِن طيِّباتِ مَارَزَقْناكم) وما أشبه ذلك ، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك ، لأثموا ؛ [1] لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب . فهذا من الشارع كالحوالة على مافى الجبلة من الداعى الباعث على الاكتساب . حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعى أوجبه الشرع عينا أو كفاية ؛ كما لو فرض هذا فى نفقة الزوجات والأقارب [2] ، وما أشبه ذلك .

فالحاصل أن هذا الضرب قسمان : « قسم » يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة ، « وقسم » يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ فى الغير ؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد ، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ، كالإجارات والكراء والتجارة وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات . فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير . خدمة دائرة بين الخلق ، كخدمة بعض أعضاء الانسان بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير ، على طلب حظ النفس المباشر . وهذه حكمة بالغة . ولما كان النظر هكذا ، وكانت جهة الداعى كالمتروكة [3] إلى مايقتضيه وكان ما يناقض الداعى ليس له خادم [4] ، بل هو على الضد من ذلك ، أكدت

---

(١) قد يقال : اذا يكون واجبا كفائيا ، والا لاختل حد الاحكام الخمسة . الا أن يقال : ان هذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم فى الأحكام ، فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوبا بالجزء

(٢) فالتكسب لنفقة هؤلاء واجب

(٣) فلم توجب ، بل ندب اليها ، أو ذكرت فى معرض الاباحة

(٤) أى لما كان الداعى هو المتسلط وحده على الانسان ، يدعوه الى طلب

جهة الكف هنا بالزجر والتأديب فى الدنيا ، والإيعاد بالنار فى الآخرة ، كالنهى عن قتل النفس ، والزنى ، والخمر ، وأكل الربا ، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل ، والسرقة ، وأشباه ذلك ؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعى الدخول فى هذه الأشياء

وعلى هذا الحد جرى الرسم الشرعى فى قسم الكفاية من (الضرب الثانى) أو أكثر أنواعه ، فإن عز السلطان ، وشرف الولايات ، ونخوة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، مما جبل الإنسان على حبه . فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب ، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها ، وأكد النظر فى مخالفة الداعى . فجاء كثير من الآيات والأحاديث فى النهى عما تنزع إليه النفس فيها : كقوله تعالى : (يادَاوُدُ إنَّا جَعلْنَاكَ خَليفَةً فى الأرضِ فاحْكُمْ بينَ الناسِ بالحقِّ ولا تَتَّبعِ الهوَى فيُضِلَّكَ عن سبيلِ الله) الى آخرها . وفى الحديث : « لا تَطْلبِ الإمارَةَ فإنَّكَ إن طلبْتَهَا باستشْرافِ نفْسٍ وُكِلتَ إليها » أو كما قال .[1] وجاء النهى عن غلول الأمراء ، وعن عدم النصح فى الإمارة [2] ، لما كان هذا كله على خلاف الداعى من النفس . ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الخلق من أوجب الواجبات .

المصلحة ودرء المفسدة من أى طريق كان، وكان مايناقض الداعى — وهو مايقتضى عدم الدخول فى طلب مصلحته ودرء مفسدته — ليس له من جهة للطبع مايخدمه ويعين عليه، صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعى بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعى فى كل شىء ، ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير

(١) لفظ الحديث (ياعبد الرحمن بن سمرة لاتسأل الامارة فانك إن أعطيتها عن مسألة وكلت اليها وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) وقد تقدم (ج ١ — ص ١٧٧) أما الاستشراف فمذكور فى حديث عمر فى أخذ المال فراجعه

(٢) كحديث (ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه الا لم يرح رائحة الجنة)

وأما قسم الأعيان فلمّا لم يكن فيه حظ عاجل مقصود ، أكّد القصد إلى فعله بالإيجاب، ونفيه بالتحريم ، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية . وأعنى بالحظ المقصود ما كان مقصودَ الشارع بوضعِه السببَ ؛ فإنا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لالنُحمد عليها ، ولالننال بها فى الدنيا شرفا وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات ؛ بل هى خالصة لله رب العالمين (ألا لِلهِ الدِّين الخالصُ) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لالينال بها عز السلطان ، ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهى ، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع ، فإن عز المتقى لله فى الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر . وكذلك ظهور العزة فى الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتى تبعاً للعمل المكلف به . وهكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح فى عدالتهم [1] حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع ، بل هو مطلوب متأكد . فكما يجب على الوالى القيام بمصالح العامة ، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم ان احتاج الى ذلك . وقد قال تعالى : (وَأْمُرْ أهلكَ بالصلاةِ واصْطَبِرْ عليها . لانَسْألُكَ رِزقاً . نحْنُ نَرْزُقكَ) الآية . وقال : (ومَنْ يتّقِ اللهَ يجعلْ لهُ مخرَجاً ويرْزُقْهُ مِنْ حيثُ لا يحْتَسِب) وفى الحديث « مَن طَلَبَ العِلمَ تكفّلَ اللهُ برزقِه » [2] الى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله ، سببٌ لإنجاز ما عند الله من الرزق

فصل

فقد تحصل من هذا أن ماليس فيه المكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه

(١) بأن يكون ذلك من بيت المال. لابالرشوة . ولابهدايا الخصوم ، ولاأجر منهم

(٢) تمامه: (من حيث لايحتسب) رواه فى الجامع الصغير عن الخطيب وإسناده ضعيف

حظه بالقصد الثانى من الشارع . وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه[1] العمل المبرأ من الحظ

(و بيان ذلك فى الأول) ماثبت فى الشريعة أولا من حظ نفسه وماله ، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة ، وجعلهم عمدة فى الشريعة فى الولايات والشهادات و إقامة المعالم الدينية وغير ذلك ، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم ، ووضع القبول لهم فى الأرض ، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم ، وما يخصون به من انشراح الصدور ، وتنوير القلوب ، و إجابة الدعوات ، والإتحاف بأنواع الكرامات ، وأعظم من ذلك ما فى الحديث مسنداً الى رب العزة : « مَن آذَى لى وَلِيّاً فقدْ بارَزَنِى بالمحارَبة » [2]

وأيضاً فاذا كان مَن هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به ، فى القيام بمصالحه ونيل حظوظه ، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكلفوا له بما يفرّغ باله للنظر فى مصالحهم ، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم ، الى ما أشبه ذلك مما هو راجع الى نيل حظه على الخصوص . فأنت تراه لايعرى عن نيل حظوظه الدنيوية ، فى طريق تجرده عن حظوظه . وماله فى الآخرة من النعيم أعظم

(وأما الثانى) فإنا كتساب الانسان لضروروياته فى ضمن قصده إلى المباحات التى يتنعم بها ظاهر ، فإنَّ أكل المستلذات ، ولباس اللينات ، وركوب الفارهات ونكاح الجميلات ، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة . وقدمر أن إقامة الحياة — من حيث هو ضرورى — لاحظ فيه

(١) أى يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذى جعل مما لاحظ فيه ، كاقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها ، فالقسم الذى فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذى لاحظ فيه

(٢) رواه فى الجامع الصغير عن البخارى بلفظ :(من عادى لى وليافقد آذنته الحرب)

وأيضاً فإن فى اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والاجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق ، قياماً بمصالح الغير ، (١) وإن كان فى طريق الحظ . فليس فيه — من حيث هو — حظ له يعود عليه منه غرض ، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه. وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً فى نفسه . وهكذا نفقته على أولاده وزوجته ، وسائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير عاقل ، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب . والله أعلم

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص فى اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام

« قسم » لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال . وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة

« وقسم » اعتبر فيه ذلك . وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير فى طريق مصلحة الانسان فى نفسه ، كالصناعات والحرف العادية كلها . وهذا القسم فى الحقيقة راجع إلى مصلحة الانسان واستجلابه حظه فى خاصة نفسه ، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض

و « قسم » يتوسط بينهما ، فيتجاذبه قصد الحظ ولحظُ الأمر الذى لا حظ فيه . وهذا ظاهر فى الأمور التى لم تتمحض فى العموم وليست خاصة . ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات ، والأذانُ ، وما أشبه ذلك . فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ . ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالانسان فى الاكتساب يدخلها الحظ . ولا تناقض فى هذا ، فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به

(١) أى فكما أن فيه الضرورى العينى

لاحظ ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة ، حين لا يكون ثم قائم بالانتداب . وأصل ذلك في والى مال اليتيم قوله تعالى : (وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ومن كان فقيراً فليأكُلْ بالمعروف) وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسّام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية ، وتعليم العلوم على تنوعها . ففي ذلك ما يوضح هذا القسم

﴿ المسألة الرابعة [1] ﴾

ما فيه حظ العبد محضاً — من المأذون فيه — يتأتى تخليصه من الحظ ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به . فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد ، صار مجرداً من الحظ . كما أنه إذا لبى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه ، تجرد عن الحظ . وإذا تجرد من الحظ ساوى [2] مالا عوض عليه شرعاً ، من القسم الأول الذي لاحظ فيه للمكلف

وإذا كان كذلك فهل يلحق به في الحكم لمَّا صار ملحقاً به في القصد ؟ هذا

(١) ان قلت إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها الى مسائل القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه ، ولا يدرجها في مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف، لأنها ترجع الى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف ، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكماً كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولى عليه ؟ أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده ؟ قلنا : بل المقصود من المسألة هذا الأخير ، وهو الوجهان من النظر ، فانهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثاني الآتي . وأما أول المسألة فمقدمة فقط

(٢) أي في القصد

مما ينظر فيه . ويحتمل وجهين [١] من النظر :

﴿ أحدهما ﴾ أن يقال إنه يرجع فى الحكم الى ما ساواه فى القصد ؛ لأن قسم الحظ هنا قد صار عين القسم الأول بالقصد ، وهو القيام بعبادة من العبادات متعدية بالخلق فى إصلاح أقواتهم ومعايشهم ، أو [٢] صار صاحبه على حظ من منافع الخلق يشبه الخزان على أموال بيوت الأموال ، والعمال فى أموال الخلق . فكما لا ينبغى لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضا على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به ، كذلك ههنا لا ينبغى له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده ، كما يقتطع الوالى ما يحتاج اليه من تحت يده بالمعروف . وما سوى ذلك يبذله من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو [٣] يعد نفسه فى الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير ، لأنه لما صار كالوكيل على

(١) ظاهر كلامه هنا أن كلا من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ ، وأن هذا أمر لا نزاع فيه . إنما البحث فى أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل فى قسم ما لا حظ فيه . أى فلا يأخذ عوضا ويكون كقسم ما لا حظ فيه بنوعيه العينى والكفائى ؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصا بمسألة الالحاق فى الحكم فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام، مع أنه سيقول فى تقرير الوجه الثانى (فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ) وقال أيضا (إذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوى الأول فى امتناع الحظوظ جملة) وقد كان هذا مسلما فى صدر المسألة ولم يدخل فيه شكا ولا استفهاما، مع أنه بمقتضى تقريره الآتى يكون هذا بل وما قبله من قوله (تجرد عن الحظ) كل هذا يليق به أن يدرج فى موضوع النظر

(٢) لعل التنويع إشارة الى النوعين السابقين فيما لا حظ فيه . وتقدم أنهما إما عبادة بدنية أو مالية . وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين. ويدل عليه قوله : (على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به)

(٣) لعلها واو عطف على يقتطعه إذ هما قسم واحد كما سيجىء له. نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السباق واللحاق.

غيره والقيم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير ، لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحياؤها على الجملة

ومثل هذا محكى التزامه عن كثير من الفضلاء ، بل هو محكى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فانهم كانوا فى الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات ، لكن لا ليدخروا لأنفسهم ، ولا ليحتجنوا أموالهم ، بل لينفقوها فى سبيل الخيرات ، ومكارم الأخلاق ، وماندب الشرع اليه ، وماحسنته العوائد الشرعية . فكانوا فى أموالهم كالولاة على بيوت الأموال . وهم فى كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم . فهذا وجه يقتضى أنهم لمّا صاروا عاملين لغير حظ ، عاملوا هذه الأعمال معاملة مالاحظ فيه ألبتة

ويدل على أن هذا مراعى على الجملة [1] — وإن قلنا بثبوت الحظ — أنّ طلب الانسان لحظه حيث أذن له لابد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين ، فإنّ الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية ، وانتفاء الموانع الشرعية ، لأسباب الشرعية على الاطلاق والعموم ، وهذا كله لا حظّ فيه للمكلف ن هو مطلوب به ، فقد خرج فى نفسه عن مقتضى حظه . ثم إن معاملة طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الإحسان اليه فى المعاملة ، والسامحة كيال والميزان ، والنصيحة على الإطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المغابنة يتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً ن طريقاً إلى الإثم والعدوان ، الى غير ذلك من الأمور التى لا تعود على ب حظه بحظ أصلا . فقد آل الأمر فى طلب الحظ الى عدم الحظ [2]

١) أى أن مافيه حظ عومل معاملة مالاحظ فيه على الجملة ، لا التفصيل ، لأنه . فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة ، حتى أن الحظ الباقى له بعدها اضمحل بجانبها رصار مغمورا فى ثناياها

(٢) أى على الجملة

هذا والانسان بعدُ فى طلب حظه قصداً . فكيف إذا تجرد عن حظه فى أعماله ؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحرى[1] المشروع فى الأعمال ، لا بالنسبة إلى العبادات ولا إلى العادات ، وهو مجمع عليه ، فكذلك فيما صار بالقصد كذلك

وأيضاً فإنّ فرض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ . واذا كان كذلك فهى[2] داخلة فى حكم مالا يتم الواجب إلا به . فإن ثبت أنه مطلوب بما يقتضى سلب الحظ[3] ، فهو مطلوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به ، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا . فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ماليس فيه حظ ألبتة . وهذا[4] ظاهر . فالشارع قد طلب النصيحة مثلا طلباً

(١) أى على فعل مالاحظ فيه بقسميه

(٢) أى المسألة داخلة فى نظير (ما لايتم الخ) يعنى ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم مالاحظ فيه

(٣) أى مطلوب بتخليص العمل لله ، فلا يتم ذلك إلا اذا أخذ حكم ما لاحظ فيه ابتداء ، وهو القسم العبادى وقسم الولاية العامة، لأنه اذا كان حراً فى تصرفاته المالية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبقى الكلام فى قوله (سواء أقلنا أنه مطلوب شرعا أم لا) فانه إذا لم يكن الطلب شرعيا ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم ، فلا وجه للبحث برمته ، لأن الغرض أنه اذا خلص الانسان قصده فى الاعمال ذات الحظ . وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل فى القسم الثانى وهو ما لاحظ فيه فلا يأخذ إلاما يكفيه من ماله، أو أنه مع هذا يبقى حرا فى المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه فاذا لم يكن الكلام فى الطلب الشرعى ضاع البحث وصار بما لا محصل له وسيأتى له فى آخر المسألة أن ذلك بالزامهم لأنفسهم لا باللزوم الشرعى الواجب ابتداء ، أى فهو حال شرعى ومقبول شرعا وان لم يكن بتكليف الشارع

(٤) راجع للمقيس عليه وهو مالاحظ فيه ابتداء يريد به بيانه وضرب الأمثال له وليس غرضه بيان المدعى المقيس بضرب الامثال له ، وإن كان هذا هو الذى كان منتظرا تتميما للوجه الأول من النظر. ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لأكثر من ضرب الأمثال بأعمال بعض الصحابة ، وسيأتى أنها معارضة بأفعالهم أيضا فى نفس باب الأموال وادخارها

جازما بحيث جعله الشارع عمدة الدين ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الدين النصيحة » (١) وتوعد على تركه فى مواضع . فلو فرضنا توقفها على العوض أو حظ عاجل ، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح . وذلك يؤدى الى أن لا يكون طلبها جازما . وأيضاً الإيثار مندوب اليه ممدوح فاعله . فكونه معمولا به على عوض لا يتصور أن أن يكون إيثاراً ، لأن معنى الايثار تقديم حظ الغير على حظ النفس . وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل . وهكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية. فهذا وجه نظرى فى المسألة يمكن القول بمقتضاه

﴿ والوجه الثانى ﴾ أن يقال إنه يرجع فى الحكم إلى أصله من الحظ ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه فى عمله ، وجعله المقدم على غيره ؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً ، وكان له أن يدخره لنفسه ، أو يبذله لمصلحة نفسه فى الدنيا أو فى الآخرة . فهى هدية الله اليه ، فكيف لا يقبلها ؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع ، فانما أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له ، وبالقصد الذى أبيح له القصد اليه . وأيضا (٢) فالحدود الشرعية وإن لم يكن له فى العمل بمقتضاها حظ ، فهى وسيلة وطريق الى حظه ، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة ، من أخذ الانسان ما ليس

(١) رواه البخارى فى التاريخ عن ثوبان ، والبزار عن ابن عمر باسناد صحيح (الجامع الصغير)

(٢) رد لقوله فى الوجه السابق : (إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التى لاحظ فيها) ، فينتفى أن يكون فيه الحظ . فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود ان هى إلا وسيلة الى حصول حظه ، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة ، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالقصد الاول ، كأنواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها الى غرضه الا بطريق نفع الغير ، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان فى طريقها من مصلحة الغير ، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض .

له في العمل بحظ لأنه وسيلة (١) الى حظه كالمعاوضات . فكذلك لا يحكم هنا المأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به اليه

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أنفسهم ، و يأخذون فى التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون اليه فى أنفسهم خاصة ، ثم يرجعون الى عبادة ربهم ، حتى إذا نفد ما اكتسبوه عادوا الى الاكتساب . ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه (٢) ، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم ، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفف والقيام بالعبادة ، فذلك لايخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم

وما ذكر أولا عن السلف الصالح ليس بتعين فيما تقدم ، لصحة حمله على أن المقصود بذلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم ؛ فيعملون فى دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ ، ويعملون فى أخراهم كذلك . فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ . وهو المطلوب . وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حد الشارع ، من غير تعد يقع فى طريقها .

وأيضا فإنما حُدَّت الحدود فى طريق الحظ ، أن لايخل الانسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك الى مصلحة نفسه (٣) فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجرى المصالح على أقوم سبيل ، بالنسبة الى كل أحد فى نفسه . ولذلك قال تعالى : (مَنْ عَمِلَ صالِحاً فلِنَفْسِهِ وَمَنْ أساءَ فَعَلَيْها) وذلك عام فى أعمال الدنيا والآخرة .

(١) وان كان مما فيه مصلحة الغير ، الا انها جاءت بطريق العرض . فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة

(٢) أى الذى شرحه فيما سبق ، ودلل عليه بعمل الصحابة

(٣) لان الاخلال بمصلحة الغير يعود بالاخلال على مصلحة النفس ، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات ، وغيرها من المصائب والنوازل التى تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات . وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازى المعتدى بمثل ما اعتدى ، فالاخلال بمصلحة الغير يعود بالاخلال على مصلحة النفس

وقال : (فمَنْ نَكَثَ فإنما ينكُثُ على نفسِهِ) وفي أخبار النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذكر الظلم وتحريمه : « ياعبادى إنما هِىَ أعمالُكم أُحصيها لكم ثم أوفيكم إياها »[١] ولا يختص مثل هذا بالآخرة دون الدنيا . ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه ، لقوله : (وما أصابكم من مُصيبة فبما كسبَتْ أيدِيكم) وقال : (فمَنِ اعتدى عليْكم فاعتَدوا عليه بِمثلِ ما اعتَدَى عليكم)

والأدلة على هذا تفوت الحصر . فالإنسان لاينفك عن طلبه حظه فى هذه الأمور التى هى طريق الى نيل حظه . وإذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لايساوى الأول فى امتناع الحظوظ العاجله جملة .

وقد يمكن الجمع بين الطريقين ؛ وذلك أن الناس فى أخذ حظوظهم على مراتب :

(منهم) من لايأخذها إلا بغير تسببه[٢] : فيعمل العمل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلا على التفرقة على خلق الله بحسب ماقدر ، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً ، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الحظوظ ، إما لعدم تذكره لنفسه ، لاطّراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى ، وإما قوة يقين بالله ، لأنه عالم به وبيده ملكوت السموات والأرض ، وهو حسبه فلا يخيبه ، أو عدم التفات الى حظه ، يقينا بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو أنفة من الالتفات الى حظه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال . وفى مثل هؤلاء جاء : (وَيُؤْثِرُون على أنفسِهِمْ وَلوْ كانَ بِهِم خَصاصة)

(١) رواه مسلم

(٢) أى أنه لايأخذ شيئاً جاء بتسببه ، بل يجعل ذلك لغيره ، فكل ما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق. فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذلك من محض الفضل ، وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس له منه شيء. وهذه أعلى المراتب . ومابعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج ، وهو أقل من هذا

وقد نقل عن عائشة رضى الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال فى غرارتين — قال الراوى أراه ثمانين ومائة ألف — فدعت بطبق ، وهى يومئذ صائمة ، فجعلت تقسمه بين الناس ، فأمست وما عندها من ذلك درهم ؛ فلما أمست قالت : « ياجارية هلمّى أفطرى » فجاءتها بخبز وزيت ، فقيل لها : أما استطعت فيما قسمت أن تشترى بدرهم لحما تفطرين عليه ؟ فقالت : لاتعنّينى ! لو كنت ذكّرتنى لفعلت . وخرّج مالك أن مسكينا سأل عائشة وهى صائمة ، وليس فى بيتها إلا رغيف ، فقالت لمولاة لها : أعطيه اياه . فقالت ليس لك ما تفطرين عليه . فقالت : أعطيه اياه . قالت ففعلتُ . فلما أمسينا أهدى لنا أهلَ بيت أو انسانٌ ما يُهدَى لنا(١) شاة وكفنها ، فدعتنى عائشة فقالت : كلى من هذا . هذا خير من قرصك . وروى عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهى ترقع ثوبها ؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته ، ثم أفطرت على خبز الشعير . وهذا يشبه الوالى على بعض المملكة ، فلا يأخذ إلا من المَلِك ؛ لأنه قام له اليقين بقَسْم الله وتدبيره مقام تدبيره لنفسه . ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم ؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه . فإذا دبّر لنفسه انحط عن رتبته الى ماهو دونها . وهؤلاء هم أرباب الأحوال

(ومنهم) من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم ؛ إن استغنى استعفّ ، وان احتاج أكل بالمعروف . وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم فى منافعه فقد يكون فى الحال غنياً عنه ، فينفقه حيث يجب الانفاق ، ويمسكه حيث يجب الامساك ، وان احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له ، من غير إسراف ولا إقتار . وهذا أيضا براءة من الحظوظ فى ذلك الاكتساب ، فإنه لو أخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره ، وهو لم يفعل ، بل جعل نفسه كآحاد الخلق . فكأنه قسّام فى الخلق يعد نفسه واحدا منهم

(١) لعل الأصل (مالا يهدى لنا) أى أهدى لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدى لنا مثله فى عظمه . وقوله (شاة) بدل من ما

وفى الصحيح عن أبى موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الأشعريين إذا أرملوا فى الغزو أو قلّ طعامُ عيالهم بالمدينة ، جمعوا ما كان عندهم فى ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم فى إناء واحد . فهم منى وأنا منهم » (١). وفى حديث (٢) المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار هذا (٣) وقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل فى مغازيه من هذا ما هو مشهور . فالإيثار بالحظوظ محمود (٤) غير مضاد لقوله عليه الصلاة والسلام : « ابْدَأْ بنفسِكَ ثم بِمَنْ تَعُولُ » (٥) بل يحمل على الاستقامة فى حالتين .

(١) رواه الشيخان (تيسير) .

(٢) عن عاصم بن الأحول قال قلت لأنس رضى الله عنه : أبلغك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا حلف فى الاسلام) فقال : (قد حالف النبى صلى الله عليه وسلم بين قريش والانصار فى داره) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود. وعنده (فى دارنا مرتين أو ثلاثا) (تيسير)

(٣) فانهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم فى مالهم بل ونسائهم ، فأبوا عليهم واشتغلوا بالزرع والتجارة

(٤) وهو حاصل فى أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه ، وقوله (ما أخذوا لأنفسهم) هذا فى أهل المرتبة الثانية

(٥) الحديث مع شهرته على الألسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا اليه ما رواه الشافعى فى مسنده (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان له فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الخ) وما رواه فى راموز الحديث عن احمد ومسلم والطبرانى عن جابر بن سمرة (إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته) وماروى فيه أيضاً عن احمد ومسلم وأبى داود والنسائى عن جابر (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان فضل فعلى عياله فان كان فضل فعلى ذى قرابته فان كان فضل فهاهنا وهاهنا) وقد احتج أكثر الفقهاء بحديث مسلم (ابدأ بنفسك فتصدق عليها فان فضل شىء فلأهلك فان فضل عن أهلك شىء فلذى قرابتك فان فضل عن ذى قرابتك شىء فهكذا وهكذا) يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك. وهناك حديث آخر رواه الشيخان جاء فيه (اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول).

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة ، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً فى حظ ؛ إذ القصد اليه أثر ظاهر ، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره ، ولم يفعل هنا ذلك ، بل آثر غيره على نفسه ، أو سوّى نفسه مع غيره . وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء برآء من الحظوظ ، كأنهم عدّوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ . وتجدهم فى الإجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة ، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسبا لغيره لا له . ولذلك بالغوا فى النصيحة فوق مايلزمهم ؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم . فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم — وإن جازت — كالغش لغيرهم. فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكما بالقسم الأول ، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعى الواجب ابتداء

(ومنهم) من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا مما مُنعوا منه ، واقتصروا على الانفاق فى كل مالهم اليه حاجة . فمثل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها . فإن قيل فى مثل هذا إنه تجرُّدٌ عن الحظ ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم ، تحرزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهى . وهذا هو الحظ المذموم ، إذا لم يقف دون ماحد له ، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشى فى شهواتها . ولا كلام فى هذا ، وإنما الكلام فى الأول ، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل فى حكم الوالى على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة نفسه . وهو من هذا الوجه ليس بوال عام ، والولاية العامة هى المبرأة من الحظوظ ، فالصواب — والله أعلم — أن أهل هذا القسم معاملون حكما بما قصدوا من استيفاء الحظوظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف[1] القسمين الأولين ، وهما من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به لكن على نسبة القسمة ونحوها

(١) فلا يجوز لهما ، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهدا وكمالا فى الاحوال ، لا بتكليف الشرع

﴿ المسألة الخامسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصلية ، أو المقاصد التابعة . وكل قسم من هذين فيه نظر وتفريع . فلنضع في كل قسم مسألة

فاذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل ، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا ، فيما كان بريئاً من الحظ [1] وفيما روعى فيه الحظ ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع ، إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله ، وهذا كاف هنا ويبنى عليه قواعد وفقه كثير :

﴿من ذلك﴾ أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب الى إخلاص العمل وصيرورته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التى تغبّر فى وجه محض العبودية .

وبيان ذلك أن حظ الانسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه ؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات اليه ، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به ؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد ، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلي ، فمجرد قصد الامتثال للأمر والنهي أو الأذن [2] كاف في

(١) أى رأسا كالعبارات الصرفة ، أو كان مما فيه الحظ بالعرض . فلا ينافى أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لاحظ فيها للمكلف ويشير اليه قوله بعد (ثم يندرج حظه فى الجملة) إلا أن يقال إن مافيه الحظ اذا خلصه العامل من الحظ كان كالمقاصد الأصلية ، ويأتى للكلام تتمة

(٢) ذكر الاذن بعد ذكر الامر والنهي يقتضى أنه بمعنى الاباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية ، لأنها — كما تقدم — الواجبات عينية أو كفائية ، فلو حذفه كان أليق بالمقام . ويدل عليه أيضا قوله (وفعله واقع على الضروريات وماحولها) إلا أن يقال أنه تقدم له فى المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعنى وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه من الحظ ويساوى ما كان مأموراً به ، على ما سبق فى تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتى له فى الفصل الأول حيث يقول

حصول كل غرض في التوجه الى مجرد خطاب الشارع . فالعامل على وفقه ملبّيا له بريء من الحظ . وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة ، بل هو المقدم شرعا على الغير .

فاذا اكتسب الانسان امتثالا للأمر ، أو اعتباراً بعلة الأمر ، وهو القصد الى إحياء النفوس على الجملة وإماطة الشرور عنها ، كان هو(١) المقدم شرعا : « ابْدَأْ بنفسِكَ ثم بِمَن تَعُول » ، أو كان قيامه بما قام به قياما بواجب مثلا . ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض ، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها ، أو بحياة من تحت نظره . وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيي به من شاء الله . وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر ، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة ، وتقع نفقته حيث لم يقصد ، ويقصد غير ما كسب ، وإن كان لا يضره(٢) أنه لم يكل التدبير الى ربه . وأما الثاني فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير ، وقصدَ أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره . وهذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية ، ولا يفوته من حظه شيء

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جميعه ، لأنه إنما يراعي مثلا زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك . وهذا — وإن كان جائزاً — فليس بعبادة ولا روعي فيه قصد

(ان البناء على المقاصد الاصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفي الفصل الثاني يقول (ان البناء على المقاصد الأصلية ينقل الاعمال الى أحكام الوجوب)

(١) إشارة الى قوله (ثم يندرج حظه في الجملة) وقوله : أو كان قيامه الخ اشارة الى قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها)

(٢) في أنه قام بواجب شرعي وأنه محمود أيضا

الشارع الأصلي ، وهو منجرّ (١) معه . ولو روعي قصد الشارع لكان العمل امتثالا ، فيرجع الى التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم. فإذا لم يراع لم يبق إلا مراعاة الحظ خاصة هذا وجه

ووجه ثان أن المقاصد الأصلية راجعة إما الى مجرد الأمر والنهي (٢) من غير نظر فى شيء سوى ذلك ، وهو — بلا شك — طاعة للآمر وامتثال لما أمر لا داخلة فيه . وإما الى ما فهم من الأمر من أنه عبد استعمله سيده فى سخرة عبيده ، فجعله وسيلة وسببا الى وصول حاجاتهم اليهم كيف يشاء . وهذا أيضا لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر ، فهو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، فكأن السيد هو القائم له بحظه . بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يقم بذلك من حيث مجرد الأمر ، ولا من حيث فهم مقصود الأمر ، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل (٣) الأمر فمن جهة نفسه ،

(١) أي فهو وان كان عمله موافقا لقصد الشارع ولم يخالفه ، الا أنه لم يراع ذلك فى عمله حتى يكون خارجا عن داعية هواه ، أي أنه لم يعمل التفاتا لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذنا ، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب

(٢) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح فيقول : أو توجهه للخطاب بالاذن . وقد ذكر الاذن فى الوجه الأول ، واحتجنا فيه الى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلا فى المقاصد الأصلية . على أنه فى الأول أيضا عند قوله (فاذا اكتسب الانسان امتثالا للأمر الخ) لم يذكر الاذن . ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر احياء النفوس واماطة الشرور عنها . وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده فى مصلحة عبيده وجعله وسيلة لايصال حاجاتهم اليهم ولم يقل هنا (انه يكون مقدما) بل قال (فكأن السيد هو القائم له بحظه) فهل يعتبر هذا وذاك فيما به التغاير بين الوجهين ؟ تأمل

(٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلا لمباح بدون نية لشيء سوى حظه . ومثل هذا لا يقال فيه إنه امتثل الأمر . بل وافقه . لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية ويدل عليه قوله (والتعبد بذلك منتف)

فالإخلاص على كماله مفقود فى حقه، والتعبد بذلك العمل منتف ؛ وإن لم يمتثل الأمر فذلك أوضح فى عدم القصد الى التعبد، فضلا عن أن يكون مخلصاً فيه . وقد يتخذ الأمر والنهى عاديين لاعباديين ، إذا غلب عليه طالب حظه . وذلك نقص

ووجه ثالث وهو أن القائم على المقاصد الأول قائم بعبء ثقيل جداً ، وحمل كبير من التكليف لايثبت تحته طالب الحظ فى الغالب ، بل يطلب حظه بما هو أخف ، وسبب ذلك أن هذا الأمر [١] حالة داخلة على المكلف شاء أو أبى ، يهدى الله اليها من اختصه بالتقريب من عباده . ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف . وقد قال تعالى : (إنا سَنُلْقِي عليكَ قَوْلاً ثَقِيلاً) فمثل هذا لايكون إلا مع اختصاص زائد . بخلاف طالب الحظ فانه عامل بنفسه . وغيرُ مستو بين فاعلٌ بربّه وفاعلٌ بنفسه . فالأول محمول ،والثانى عاملٌ بنفسه . فلذلك قلما تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق . فإن رأيت من يدعى تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام ، فإن أوفى به فهو ذاك ، وإلا علمت أنه متقوّل قلما يثبت عند ما ادّعى . وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأوَل محمول ، فذلك أثر من آثار الإخلاص ، وصاحب الحظ [٢] ليس بمحمول ذلك الحمل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه . فإذا سقط حظه ثبت قصده فى المقاصد الأول ، وثبت له الإخلاص ، وصارت أعماله عبادات

فإن قيل : فنحن نرى كثيراً ممن يسعى فى حظه وقد بلغ الرتبة العليا فى أهل الدين . بل قد جاء عن سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب الطيب والنساء والحلواء والعسل ، وكان تعجبه الذراع ويستعذب له الماء ، وأشباه ذلك

(١) هو القيام على المقاصد الأول . وقوله (الأول محمول) أى له حامل وباعث قوى من جهة سيده ، يحفزه على القيام بمشاق الأعمال فيستريح لها

(٢) أى الذى خلط فى عمله بين الحظ وبين الالتفات الى الامتثال ، ليس له من هذا المقام الا بمقدار قلة مراعاته للحظ . وسيقول فى آخر الفصل (وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدم الاخلاص ولا أنفيه)

مما هو اتباع لحظ النفس ؛ إذ كان لايمتنع مما يشتهيه من الحلال ، بل كان يستعمله إذا وجده . وقد بلغ الرتبة العليا فى أهل الدين ، وهو أتقى الخلق وأزكاهم ، وكان خلقه القرآن . فهذا فى هذا الطرف . ونرى أيضاً كثيرا ممن يسقط حظ نفسه ، ويعمل لغيره أو فى مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً فى عمله ، ومع ذلك فليس له فى الآخرة من خلاق : ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ، ممن تزهّد وانقطع عن الدنيا وأهلها ، ولم يلتفت اليها ولا أخطرها بباله ، واتخذ العبادة والسعى فى حوائج الخلق دأبا وعادة ، حتى صار فى الناس آية ، وكلُّ ما يعمله مبنى على باطل محض ، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين

فالجواب من وجهين :

(أحدها) أن مازعمت ظواهر . وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة . فانظر ما قاله الإسكاف فى فوائد الأخبار فى قوله عليه الصلاة والسلام : « حُبِّبَ إلىَّ من دُنياكم ثلاث » (1) يلُحْ لك من ذلك المطلع خلافُ ما توهمت من طلب الحظ الصرف الى طلب الحق الصرف . ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة ، وهى أعلى العبادات بعد الايمان ، وهكذا يمكن أن يقال فى سواها . وأيضا فان لايلزم من حب الشىء أن يكون مطلوبا بحظ ؛ لأن الحب أمر باطن لايملك. وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأذن ؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ . وإذا تبين هذا فى القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم تبين نحوه فى كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته

وأما الكلام عن الرهبان فلا نسلم أنها مجردة من الحظ ، بل هى عين الحظ واستهلاك فى هوى النفس ، لأن الانسان قد يترك حظه فى أمر الى حظ هو أعلى منه : كما ترى الناس يبذلون المال فى طلب الجاه لأن حظ النفس فى الجاه أعلى ،

(1) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٩)

ويبذلون النفوس فى طلب الرياسة حتى يموتوا فى طريق ذلك . وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فانها أعلى . وحظ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم فى الناس من أعظم الحظوظ التى يستحقر متاع الدنيا فى جنبها . وذلك أول (١) منهى فى مسألتنا . فلا كلام فيمن هذا شأنه . ولذلك قالوا حب الرياسة آخر ما يخرج من رءوس الصديقين . وصدقوا

(والثانى) أن طلب الحظوظ قد يكون مبرءاً من الحظوظ ، وقد لا يكون كذلك . والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع ، أولا . فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه ؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره . فكما يكون فى مصالح غيره مبرءاً عن الحظ ، كذلك يكون فى مصالح نفسه وذلك بمقتضى القصد الأول ، وهذا شأن من ذكر فى السؤال . ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد ؛ لأن القصد التابع اذا كان الباعث عليه القصد الأصلى كان فرعا من فروعه ، فله حكمه ، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه سعى فى الحظ . وليس ما نحن فيه هكذا

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع ، فينقطعون فى الصوامع والديارات ، ويتركون الشهوات واللذات ، ويسقطون حظوظهم فى التوجه الى معبودهم ، ويعملون فى ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب اليه، وما يظنون أنه سبب اليه ، ويعاملونه فى الخلق وفى أنفسهم حسبما يفعله المحق فى الدين حرفاً بحرف . ولا أقول إنهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون الى من عبدوا ، ومتوجهون صدقاً إلى من عاملوا . إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم ، لاينفعهم الله بشىء منه فى الآخرة ؛ لأنهم بنوا على غير أصل (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ تَصْلَى نَاراً حَامِيَةً) والعياذ بالله

ودونهم فى ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الملة . وقد جاء فى الخوارج

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذى وضعت الشريعة لاخراج العبد من ربقته

ما علمت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذي الخويصرة : « دَعْهُ فإن له أصحاباً يحقرُ أحدُكم صلاته مع صلاتِهم ، وصيامَهُ مع صيامِهم » الحديث [١] ! فأخبر أن لهم عبادة تستعظم وحالا يستحسن ظاهره ، لكنه مبنى على غير أصل ، فلذلك قال فيهم : « يَمْرُقونَ منَ الدينِ كما يَمْرُقُ السهمُ من الرَّميَّة » وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم [٢] . ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ [٣] لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله ، وإن كان على أصل فاسد فبالضد . ويتفق هذا كثيرا في أهل المحبة . فمن طالع أحوال المحبين رأى اطّراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا ، على أتمّ الوجوه التى تتهيأ من الانسان

فإذا قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب الى الإخلاص ، وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدمه . ولا أنفيه

فصل

ويظهر من هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم ، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ، ويترك إذا طلب منه الترك . فهو أبدا في إعانة الخلق على ماهم عليه من إقامة المصالح باليد ، واللسان ، والقلب .

(١) رواه البخارى فى كتاب استتابة المرتدين

(٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الاسلام ، لامطلق المعصية . فلا وجه لتردد بعضهم هنا

(٣) أى انما يصح خلوص الاخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ . ومابقى للحظ رائحة فليس الاخلاص كاملا . فى أى عمل فرضته

أما باليد فظاهر فى وجوه الإعانات .

وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما عم عليه مطيعين لاعاصين، وتعليم ما يحتاجون اليه فى ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال ، وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبالدعاء بالاحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم

وبالقلب لايضمر لهم شرا ، بل يعتقد لهم الخير ، ويعرفهم بأحسن الأوصاف التى اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام ، ويعظمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم ، إلى غير ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد

بل لايقتصر فى هذا على جنس الانسان ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلا بالتى هى احسن ، كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « فى كلّ ذى كَبدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ » (١) وحديث تعذيب المرأة فى هرة ربطتها (٢) ، وحديث « إن اللهَ كتبَ الإحسانَ على كلِّ مُسلم . فإذا قتَلْتُمْ فأحسنوا القِتلة » الحديث (٣) . الى أشباه ذلك

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل فى هذه الأمور فى نفسه امتثالا لأمر ربه ، واقتداء بنبيه عليه الصلاة والسلام . فكيف لاتكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها ؟ بخلاف من كان عاملا على حظه ، فإنه إنما يلتفت الى حظه أوما كان طريقاً الى حظه . وهذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل فى مباح إن لم يخل بحق الله أو بحق غيره فيه . والمباح لا يتعبد الى الله به . وإن فرضناه قام على

(١) رواه البخارى بلفظ (ذات كبد) ورواه بلفظ البخارى فى راموز الحديث عن أحمد وأبى يعلى والطبرانى والبيهقى والضياء المقدسى فى المختارة والبغوى عن عن سراقة بن مالك ، واحمد عن ابن عمر ، والحاكم عن سراقة أخى كعب

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وابن ماجه عن أبى هريرة، والبخارى عن ابن عمر

(٣) رواه الجامع الصغير عن احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربع (ان الله كتب الاحسان على كل شىء . الخ . . .)

حظه من حيث أمره الشارع ، فهو عبادة بالنسبة اليه خاصة . وإن فرضته كذلك فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال فى الغالب الى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية فى الدين المراعاة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل [1] فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله . فقد صار عاملا بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئى ، والجزئى لا يستلزم الوجوب ، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب . فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء ، وإما بالكل والجزء معاً ، وإما مباحاً بالجزء مكروها أوممنوعا بالكل . وبيان هذه الجملة فى كتاب الأحكام

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد الى كل ما قصده الشارع فى العمل ، من حصول مصلحة أو درء مفسدة ؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع ، إما بعد فهم ما قصد ، وإما لمجرد امتثال الأمر . وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع . وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد

(١) أى عامل يقصد الامر الكلى ، وهو اقامة المصالح العامة للناس ، لا لخصوص نفسه ، سواء أكان الفعل الجزئى مندوبا أم كان مباحا يختل النظام اذا اختل

وأولها ، وأنه نور صرف لا يشو به غرض ولا حظ ، كان المتلقى له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملا ، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع . فهو حرى أن يترتب الثواب فيه للمكلف على تلك النسبة

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله ؛ لأن أخذ الأمر والنهى بالحظ أو أخذ العمل بالحظ ، قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه ، وخص عمومه ، فلا ينهض نهوض الأول

شاهده قاعدة « الأعمال بالنيات » . وقوله عليه الصلاة والسلام : « الخيل لرجل أجرٌ ولرجلٍ سِتر ، وعلى رجلٍ وِزْرٌ . فأما الذى هى له أجر فرجلٌ ربطها فى سبيل الله فأطال لها فى مَرْجٍ أو رَوْضةٍ ، فما أصابت فى طِيَلها ذلك من المرج أو الروضة كان له حسنات ؛ ولو أنها قطعت طِيَلَها ذلك فاستنّت شرَفاً أو شرَفين كانت آثارها وأرواثها حسنات له ؛ ولو أنها مرت بنهرٍ فشربت منه لم يُرد أن يسقى به كان ذلك له حسنات »[1] فهى له أجر فى هذا الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول ؛ لأنه قصد بارتباطها سبيلَ الله . وهذا عام غير خاص ، فكان أجره فى تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص . ثم قال عليه الصلاة والسلام . « ورجلٌ ربطها تغنياً وتعففاً ولم ينسَ حقّ الله فى رقابها ولا ظهورها فهى له سِتْرٌ » فهذا فى صاحب الحظ المحمود : لمّا قصد وجهاً خاصاً وهو حظه كان حكمها مقصوراً على ماقصد ، وهو الستر . وهو صاحب القصد التابع . ثم قال عليه الصلاة والسلام : «ورجلٌ ربطها فخراً ورياء ونواءً لأهل الإسلام[1] فهى على ذلك وِزْرٌ » فهذا فى الحظ المذموم المستمَدّ من أصل متابعة الهوى ، ولا كلام فيه هنا .

ويجرى مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله صلى الله عليه

(١) رواه فى الجامع الصغير عن مالك والشيخين واحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة

وسلم ، أو بالصحابة أو التابعين : لأن مقصدوا يشمله قصدُ المقتدِى فى الاقتداء . وشاهده الإحالة فى النية على نية المقتدى به : كما فى قول بعض الصحابة فى إحرامه: « بما أحرم به رسول الله صلى الله عليه وسلم » فكان حجة فى الحكم كذلك يكون فى غيره من الأعمال

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن العمل على المقاصد الأصلية يصيّر الطاعة أعظم ، و إذا خولفت كانت معصيتها أعظم

أما الأول فلأن العامل على وفقها عامل على الاصلاح لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق ؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل ، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذى يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر . و إذا فعل جوزى على كل نفس أحياها ، وعلى كل مصلحة عامة قصدها ، ولا شك فى عظم هذا العمل ؛ ولذلك كان من أحيا النفس فكأنما أحيا الناس جميعاً ، وكان العالم يستغفر له كل شىء حتى الحوت فى الماء ؛ بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإنما يبلغ ثوابُه مبلغَ قصده ، لأن الأعمال بالنيات . فمتى كان قصده أعم كان أجره أعظم. ومتى لم يعم قصدُه لم يكن أجره إلا على وزان ذلك . وهو ظاهر .

وأما الثانى فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام ، وهو مضاد للعامل على الإصلاح العام . وقد مر أن قصد الاصلاح العام يعظم به الأجر ، فالعامل على ضده يعظم به وزره · ولذلك كان على ابنِ آدم الأولِ كفلٌ من وزرِ كل مَن قتلَ النفسَ المحترمة ، لأنه أول من سن القتل ، وكان مَن قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى : وهى أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة الى اعتبار المقاصد الأصلية . وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت فى مخالفتها . ويتبين لك ذلك بالنظر فى الكبائر المنصوص عليها ، وما ألحق بها قياساً : فإنك تجده مطرداً إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية ، أولا.

وأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال (١) ، وإن كان سعياً فى حظ النفس

وأما الثانى فعمل بالحظ والهوى مجرداً

والمصاحبة إما بالفعل ؛ ومثاله أن يقول مثلا : هذا المأكول ، أوهذا الملبوس ، أوهذا الملموس ، أباح لى الشرع الاستمتاع به ، فأنا أستمتع (٢) بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه . وإما بالقوة ؛ ومثاله أن يدخل فى التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه ، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله ، وإنما خطر له أن هذا يتوصل اليه (٣) من الطريق الفلاني . فاذا توصل اليه منه فهذا فى الحكم كالأول ، إذا كان الطريق التى توصل إلى المباح من جهته مباحاً ؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى. ويجرى غير (٤) المباح مجراه فى الصورتين

(١) سيأتى استشكاله. إلا أن يقال ان هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للاشكال فى نظره

(٢) أى يقضى شهوة نفسه لأنه مأذون فيه : فقد جمع بين الأمرين كما ترى

(٣) أى فتخيره للطريق المباح من بين الطرق . وتحريه عنه . ما جاء الا من جهة التفاته لاذن الشارع فيكون فى قوة القول المذكور

(٤) وهو المندوب

فإذا تقرر هذا فبيان كونه عاملاً(١) بالحظ والامتثال أمران :

أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك ، لم يجز(٢) لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر ؛ من غير سعي في حظ نفسه ولا قصد في ذلك : بل كان يمتنع(٣) المضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد من الحظ . وهذا غير صحيح باتفاق . ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك ، ولا نهى عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال ، مع قصد الشارع الإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها ، وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى . فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال

فإن قيل : كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها ؟

قيل : معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع ، لا يقصد بها عمل جاهلي ، ولا اختراع شيطاني ، ولا تشبهٌ بغير أهل الملة ؛ كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر ، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه المسلم ، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك .

كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسمعيل المخزومي أجرى عيناً ، فقال له المهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقتَ عليها دماً كان أحرى أن لا تغيضَ ولا تهورَ فتقتلَ من يعمل فيها . فنحر جزائر حين أرسل الماء فجرى مختلطاً بالدم ، وأمر فصنع له ولأصحابه منها طعامٌ ، فأكل وأكلوا ،

(١) أي في الصورتين . والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية ، وأن ذلك لا يكون اتباعاً للهوى

(٢) لأنه يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهي عنه . لأن مصاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الامتثال كان ما ذكره لازماً

(٣) أي وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة

وقسم سائرها بين العمال فيها . فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع ؛ ما حل له نحرها ولا الأكل منها ؛ أما بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى[1] أن يذبح للجن »[2] ؛ لأن مثل هذا — وإن ذكر اسم الله عليه — مضاد لما ذبح على النصب وسائر ما أهل لغير الله به

وكذلك جاء النهى عن « معاقرة الأعراب »[3] وهى أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما ، يجاود به صاحبه ، فأكثرهما عقراً أجودهما . نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به . قال الخطابى : وفى معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان[4] حوادث يتجدد لهم، وفى نحو ذلك من الأمور . وخرج أبو داود[5] : « نهى عليه الصلاة والسلام عن

(١) رواه فى كنوز الحقائق للمناوى عن البيهقى بلفظ (نهى عن ذبائح الجن) قال المقدسى فى كتابه تذكرة الموضوعات (نهى عن ذبائح الجن) فيه عبد الله ابن أذينة يروى عن ثور المنكرات

(٢) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقى عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم . لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الاسلام . اه . وأقول إن الكلام فى رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد فى الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم (أن عفريتاً من الجن تفلت على البارحة ليقطع صلاتى) وحديث البخارى عن أبى هريرة فى حراسة الزكاة وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسى فلا يقربه شيطان حتى يصبح . الى غير ذلك

(٣) قال فى النهاية لابن الأثير وفى حديث ابن عباس (لا تأكلوا من تعاقر الأعراب فانى لا آمن أن يكون مما أهل به لغير الله) — ثم قال صاحب النهاية : هو عقرهم الابل . كان يتبارى الرجلان فى الجود والسخاء ، فيعقر هذا إبلا ويعقر هذا إبلا ، حتى يعجز أحدهما الآخر . وكانوا يفعلونه رياء وسمعة وتفاخراً لا يقصدون به وجه الله ، شبهه بما ذبح لغير الله . اه

(٤) كذكريات حوادث الموت الاربعينية والسنوية ، وماشا كل ذلك

(٥) والحاكم أيضاً

عن طعام المتباريين أن يُؤكل » وهما المتعارضان ليُرى أيهما يغلب صاحبه ؟ فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل . فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا فى المشروع ، ولحظاً لغير أمرالله تعالى . وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم فى النيروز ، وقوله فيها إنها مما أهل لغير الله به . وهو باب واسع .

﴿ والثانى ﴾ أنه لو كان قصد الحظ مما ينافى الأعمال العادية ، لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات — رجاء فى دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار — عملاً بغير الحق . وذلك باطل قطعا . فيبطل ما يلزم عنه

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعيٌ فى حظ ، لا فرق بينه و بين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه ، من حيث هو حظ ، إلا أن أحدهما عاجلٌ والآخر آجلٌ . والتعجيل والتأجيل فى المسألة طردى كالتعجيل والتأجيل فى الدنيا لا مناسبة فيه . ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً [1] كان طلب العاجل أولى بكونه سائغا .

وأما بطلان التالى فان القرآن قد جاء بأن من عمل جوزى « واعملوا يدخلكم الجنة ، واتركوا تدخلوا الجنة ، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار ، ومن يعمل كذا يجز بكذا . وهذا بلا شك تحريك على العمل بحظوظ النفوس . فلو كان طلب الحظ قادحاً فى العمل لكان القرآن مذكرا بما يقدح فى العمل . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه . وأيضاً فإن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسئل عن العمل الذى يدخل الجنة و يبعد من النار ، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ فى ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنّما نُطْعِمكُم

(١) الاولى أن يقول . ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً ، كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجواز كما سيشير اليه بقوله (فاذا لم يكن مثله قادحاً فى فى العبادات الخ) وهذا فى قوة قولنا لكن التالى باطل فيثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لاينافى صحة الأعمال العادية إذا انضم اليه قصد الامتثال ولو حكما

لوجه الله لا نريد منكم جزاءا ولا شكورا) بقولهم : (إنا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا) وفى الحديث : « مثلكم ومثل اليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قوما » الى آخر الحديث (١) وهو نص فى العمل على الحظ . وفى حديث بيعة الانصار قولهم للنبى صلى الله عليه وسلم : « اشترط لربك واشترط لنفسك . فلما اشترط قالوا : فما لنا ؟ قال : الجنة » الحديث (٢) . وبالجملة فهذا أكثر من أن يحصى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم يقل : اعمل لكذا ، فقد قال : اعمل يكن لك كذا . فإذا لم يكن مثله قادحا فى العبادات فأولى أن لايكون قادحا فى العادات

(فإن قيل) : بل مثل هذا قادح فى العمل ، بالنص والمعقول

أما المعقول فان العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة ، لأنه لولم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . وكذلك العمل (٣) لولم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه . وقد فرضناه أنه يعمله ليصل

(١) رواه البخارى وهو حديث طويل (تيسير)

(٢) قال الزرقانى فى شرحه على المواهب: وروى البيهقى باسناد قوى عن الشعبى ووصله . والطبرى عن أبى مسعود الأنصارى قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم معه العباس عمه إلى السبعين من الأنصار عند العقبة ، فقال له أبو أمامة . يعنى أسد بن زرارة — سل يا محمد لربك ولنفسك ماشئت ، ثم أخبرنا ما لنا من الثواب قال : أسألكم لربى أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً . وأسألكم لنفسى ولأصحابى أن تؤوونا وتنصرونا وتمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم . قالوا فما لنا ؟ قال : الجنة . قالوا : لك ذلك) وأخرجه احمد من الوجهين جميعاً اه

(٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر فى التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه فى هذا الاشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ ، ولم يذكر المقصد الأصلى المشارك للحظ الذى قال فيه (فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال) فان الحظ فى موضوعنا ليس هو المقصود وحده ، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة ، الذى هو غاية لاذن الشارع فيه ، وأخذ المكلف له من هذه الجهة

به الى غيره ، وهو حظه . فهو بالنسبة الى ذلك الحظ وسيلة . وقدتقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها ، وإنما هي تبع المقاصد بحيث لو لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل ، وبحيث لو توصل الى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار ، بل كانت تكون كالعبث . وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة[(١)] إذا عملت للتوسل بها الى حظوظ النفوس ، فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ ، فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد ، فاشبهت[(٢)] العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك . والأعمال المأذون فيها[(٣)] كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فاذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبداً بها . فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغى أن يسقط التعبد بها . وكل عمل من عادة أوعبادة مأمور به لحظ النفس متعلق به[(٤)] فاذا أخذ من ذلك الوجه لامن جهة كونه متعبداً به سقط كونه عبادة ، فصار مهمل الاعتبار فى العبادة ، فبطل التعبد فيه . وذلك معنى كون العمل غير صحيح

وأيضا فهذا المأمور أو المنهى بما فيه حظه ، ياليت شعرى ما الذى كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهى أم لا ؟ فاذا كان من المعلوم أنه يلزمه ، فالمأمور به والمنهى عنه بلا بُدٍّ مقصود فى نفسه لا وسيلة. وعلى هذا نبه القائل بقوله :

(١) وهى مافى التزامها نشر المصالح باطلاق ، وفى مخالفتها نشر المفاسد باطلاق يعنى ماليست عبادة بالاصالة ، لأنها موضوع المسألة هنا

(٢) ولم تكن رياء محضاً ، لأنه مع طلب حظه والسعى فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الاذن

(٣) هى نفس الاعمال المشروعة فى كلامه

(٤) أى لايخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به

هَبِ البعثَ لم تأتِنا رسْلُهُ   وجاحمةَ النارِ لم تُضرَمِ

أليس من الواجبِ المستحَقِّ   ثناءُ العبادِ على المنْعِمِ؟

ويعنى بالوجوب بالشرع ، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتضى المشروع ، وصار العمل بالأمر والنهى على غير ما قصد الشارع . والقصد المخالف لقصد الشارع باطل ، والعمل المبنى عليه مثله . فالعمل المبنى على الحظ كذلك

والى هذا فقد ثبت أن العبد ليس له فى نفسه مع ربه حق ، ولا حجة له عليه ، ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه ، بل لو عذب أهل السموات والأرض لكان له ذلك بحق الملك (قُلْ فَلِلَّهِ الحُجَّةُ البالِغَةِ) فاذا لم يكن له إلا مجرد التعبد ، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ ، فإنْ طلب الحظ بالعمل لم يكن قائما بحقوق السيد بل بحظوظ نفسه

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على إخلاص الأعمال لله ، وعلى أن مالم يخلص لله منها فلا يقبله الله ؛ كقوله تعالى : (وما أُمِرُوا إلا ليَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ له الدِّينَ) وقوله : (فمَنْ كانَ يرْجو لِقاءَ ربِّهِ فلْيَعْمَلْ عملاً صالحاً ولا يُشرِكْ بعبادة رَبِّهِ أحداً) وفى الحديث : « أنا أغْنَى الشركاء عن الشِّرك » [1] وفيه : « فمَنْ كانت هِجْرَتُه الى الله ورسوله فهجرتُه الى الله ورسوله . ومن كانت هجرته الى دُنيا يُصيبُها أو الى امرأةٍ يَنْكِحُها فهجرتُه الى ما هاجر اليه » [2] أى ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شىء ؛ فإن كل أمر ونهى عقل معناه أو لم يعقل معناه ففيه تعبد حسبما يأتى إن شاء الله . فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد . ولذلك عدّ جماعة من السلف المتقدمين العاملَ للأجر خديمَ السوء وعبدَ السوء . وفى الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله تعالى : (ألا لله الدينُ الخالص)

(١) رواه فى التيسير عن مسلم وتمامه (من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشركه)

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٧)

وأيضاً فقد عد الناس من هذا ما هو قادح فى الاخلاص ومدخل للشوب فى الأعمال . فقال الغزالى : كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح اليه النفس ، ويميل اليه القلب قل أو كثر ، إذا تطرق إلى العمل تكدَّر به صفوه ، وقل به إخلاصه(١).

— قال — والإنسان منهمك فى حظوظه ، منغمس فى شهواته ، قلّما ينفك فعل من أفعاله ، وعبادة من عباداته ، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة . ولذلك مَن سلِم له فى عمره خطرةٌ واحدةٌ خالصةٌ لوجه الله نجا ، وذلك لعزّ الاخلاص ، وعُسْر تنقية القلب عن هذه الشوائب . بل الخالص هو الذى لا باعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى. ثم قال : وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها ، حتى يجرد فيه قصد التقرب ، فلا يكون فيه باعث سواه . قال : وهذا لا يتصور إلا من محبٍّ لله مُستهتَر ، مستغرق الهمّ بالآخرة ، بحيث لم يبق للدنيا فى قلبه قرار ، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كرغبته فى قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة ، فلا يشتهى الطعام لأنه طعام ، بل لأنه يقويه على العبادة ؛ ويتمنى لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ، فلا يبقى فى قلبه حظ فى الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية ، فلا يكون له همٌّ الا الله تعالى . فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته . كان خالص العمل صحيح النية فى جميع حركاته وسكناته . فلو نام مثلا ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده ، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين . ومَن ليس كذلك فبابُ الاخلاص فى الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور . ثم تكلم على باقى المسألة . وله فى الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله . فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الاخلاص فلا كلام فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأسا

إلى حظ نفسه على خلاف [١] ماوقع الـكلام عليه

(فالجواب) أن ما تُعبد العباد به على ضربين « أحدهما » العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة ، وذلك الايمان وتوابعه من قواعد الأسلام وسائر العبادات « والثانى » العادات الجارية بين العباد التى فى التزامها نشر المصالح بإطلاق ، وفى مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق . وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم. وهو القسم الدنيوى المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد فى الدنيا ، والمشروع لمصالحهم فى الآخرة ودرء المفاسد عنهم

﴿ فأما الأول ﴾ فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيويا أو أخرويا

فان كان أخرويا فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم . وإذا ثبت شرعا فطلبه من حيث أثبته صحيح ، إذ لم يتعد ماحده الشارع ، ولا أشرك مع الله فى ذلك العمل غيره ، ولا قصد مخالفته ؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال ، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعى . وذلك غير قادح فى إخلاصه ؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله ، لا ما قصد به غيره ، لأنه عز وجل يقول : (إلا عِباد اللهِ المُخْلَصِين أولَئكَ لَهم رِزْقٌ مَعلومٌ — إلى قوله: فى جنّاتِ النَّعيم) الآية ! فاذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص — ومعنى كونه مخلصا أن لايشرك معه فى العبادة غيره [٢] — فهذا قد عمل على وفق ذلك. وطلبُ الحظ ليس

(١) لم يقل (سقط كونه متعبداً بها) مع أن هذا هو محل الاشكال على أصل المسألة ، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الاخلاص تاما ، وهو الذى يصح أن يكون نتيجة لقوله (وأيضا — إلى هنا) . ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الاشكال ، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذى دلل عليه قبل قوله (وأيضا) واستنتج فيه قوله (فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض

(٢) لأنه لايقصد مع العبادة شيئا آخر مطلقا حتى ما أثبته الشرع

بشرك ؛ إذ لايعبد الحظ نفسه ، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب ، وهو الله تعالى لكن لو أشرك مع الله مَن ظن بيده بذلَ حظ ما من العباد ، فهذا هو الذى أشرك ؛ حيث جعل مع الله غيره فى ذلك الطلب بذلك العمل . والله لا يقبل عملا فيه شرك ، ولا يرضى بالشرك . وليست مسألتنا من هذا

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروى فى العبادة لاينافى الإخلاص فيها ، بل إذا كان العبد عالما بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى ، فذلك باعث له على الإخلاص قوىٌّ ، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، على مانص عليه أبو حامد رحمه الله ؛ لأن أقصى حظوظ المحبين التنعم فى الآخرة بالنظر إلى محبوبهم ، والتقرب منه ، والتلذذ بمناجاته . وذلك حظ عظيم ، بل هو أعظم مافى الدارين . وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك ، فإن الله تعالى غنى عن العالمين . قال تعالى : (وَمَنْ جَاهَدَ فإنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ، إنَّ اللهَ لَغَنِىٌّ عن العالمين)

وإلى هذا فان كون الانسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد ، والله عز وجل قد أمر الجميع بالاخلاص ، والاخلاص البرىء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لايصل اليه إلا خواص الخواص . وذلك قليل . فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لايطاق . وهذا شديد

وعلى أن بعض الأئمة قال إن الانسان لا يتحرك إلا بحظ ، والبراءة من الحظوظ صفةٌ إلهية ، ومن ادّعاه فهو كافر . قال أبو حامد : وما قاله حق ؛ ولكن القوم إنما أرادوا به (١) — يعنى الصوفية — البراءة عما يسميه الناس حظوظا ، وذلك الشهوات

(١) أى بقولهم (ان البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جدا لايصل اليها إلا خواص الخواص) أى فهى ممكنة فكيف يقال: من ادعاها كافر ؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هى من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه ، لا كل حظ . وإلا فحظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص . فلم يتبرءوا من الحظوظ رأسا ، حتى يشاركوا الإله فى وصفه

الموصوفة فى الجنة فقط . فأما التلذذ بمجرد المعرفة والمناجاة ، والنظر الى وجه الله العظيم ، فهذا حظ هؤلاء . وهذا لايعده الناس حظاً بل يتعجبون منه — قال : وهؤلاء لو عوضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة ، وملازمة الشهود للحضرة الآلهية سراً وجهراً ، نعيم الجنة، لاستحقروها ولم يلتفتوا اليها ؛ فحركتهم لحظ ، وطاعتهم لحظ ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره . هذا ما قال . وهو اثبات لأعظم الحظوظ . ولكن هؤلاء على ضربين « أحدهما » من يسبق له امتثال أمر الله الحظ ، فإذا أمر أونهى لبى قبل حضور الحظ ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ . وأصحاب هذا الضرب على درجات ، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادرا ، ولا مقال فى صحة إخلاص هؤلاء «والثانى» من يسبق له الحظ الامتثال ؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهى خطر له الجزاء ؛ وسبق له الخوف أو الرجاء ، فلبى داعى الله ، فهو دون الأول . ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً ؛ إذ طلبوا ماأذن لهم فى طلبه ، وهربوا عما أذن لهم فى الهرب عنه ، من حيث لايقدح فى الإخلاص عما تقدم

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات مافى الدنيا فهو قسمان «قسم» يرجع إلى صلاح الهيئة ، وحسن الظن عند الناس ، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله « وقسم » يرجع إلى نيل حظه من الدنيا . وهذا ضربان «أحدهما» يرجع إلى ما يخص الانسان فى نفسه مع الغفلة عن مراءآة الناس بالعمل « والآخر » يرجع إلى المراءآة لينال بذلك مالا أو جاها أوغير ذلك. فهذه ثلاثة أقسام .

« أحدها » يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة .

فإن كان هذا القصد متبوعا فلا إشكال فى أنه رياء ؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصد الحمد وأن يظن به الخير ، وينجر مع ذلك كونه يصلى فرضه أو نفله . وهذا بين وإن كان تابعا فهو محل نظر واجتهاد . واختلف العلماء فى هذا الأصل، فوقع

فى العتبية فى الرجل الذى يصلى لله ثم يقع فى نفسه أنه يحب أن يُعلم ، ويحب أن يُلقى فى طريق المسجد ، ويكره أن يلقى فى طريق غيره : فكره ربيعة هذا ، وعدَّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان . أى أن الشيطان يأتى للانسان إذ سره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لمراء وليس كذلك ، وإنما هو أمر يقع فى قلبه لا يملك . وقد قال تعالى (وألقيتُ عليكَ محبةً منى) وقال عن ابراهيم عليه السلام : (واجعلْ لى لسانَ صدقٍ فى الآخرين) وفى حديث ابن عمر : « وقع فى نفسى أنها النخلة فأردت أن أقولها، فقال عمر : لأنْ تكونَ قلتَها أحبُّ الىَّ من كذا وكذا »(١) وطلبُ العلم(٢) عبادة . قال ابن العربى سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازى الصوفى عن قوله تعالى : (إلاَّ الذينَ تابوا وأصلحوا وبيَّنوا) ما بيَّنوا ؟ قال : أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات . قلت : ويلزم ذلك ؟ قال : نعم ، لتثبت أمانته ، وتصح إمامته، وتقبل شهادته (٣) . قال ابن العربى : ويقتدى به غيره. فهذه الأمور وما كان مثلها تجرى هذا المجرى . والغزالى يجعل مثل هذا مما لا تتخلص فيه العبادة .

«والثانى» ما يرجع الى ما يخص الانسان فى نفسه، مع الغفلة عن مراءاة الغير . وله أمثلة : أحدها الصلاة فى المسجد للأنس بالجيران ، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال . والثانى الصوم توفيرا للمال . أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتماء لألم يجده ، أو مرض يتوقعه ، أو بطنة تقدمت له . والثالث الصدقة

(١) رواه الشيخان : البخارى فى كتاب العلم . ومسلم فى كتاب صفة القيامة والجنة والنار .

(٢) الذى هو موضوع حديث ابن عمر . لأنهم كانوا فى مجلسه صلى الله عليه وسلم يسألهم فى العلم ومع كونه فى مقام عبادة قال : لأن تكون قلتها الخ الذى يؤول إلى أن عمر لم يخش فى عبادة ابنه بطلب العلم حظا هو اعتقاد الفضيلة فيه

(٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول . ويكون ما يرجع اليه هو تابعا صرفا

لذة السخاء والتفضل على الناس . والرابع الحج لرؤية البلاد ، والاستراحة من الأنكاد ، أو للتجارة ، أو لتبرمه بأهله وولده ، أو إلحاح الفقر . والخامس الهجرة مخافة الضرر فى النفس أو الأهل أو المال . والسادس تعلم العلم ليحتمى به عن الظلم. والسابع الوضوء تبردا . والثامن الاعتكاف فرارا من الكراء . والتاسع عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك . والعاشر تعليم العلم ليتخلص به من كرب الصمت ، و يتفرج بلذة الحديث . والحادى عشر الحج ماشياً ليتوفر له الكراء

وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف اذا كان القصد المذكور تابعا لقصد العبادة. وقد التزم الغزالى فيها وفى أشباهها أنها خارجة عن الاخلاص ، لكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ابن العربى فذهب الى خلاف ذلك . وكأن مجال النظر فى المسألة يلتفت الى انفكاك القصدين أو عدم انفكاكهما، فابن العربى يلتفت الى وجه الانفكاك فيصحح العبادات . وظاهر الغزالى الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجوداً ، كان القصدان مما يصح انفكاكهما أولا . وذلك بناء على مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة . والخلاف فيها واقع ، ورأى أصبغ فيها البطلان (١) وإذا كان كذلك اتجه النظران ، وظهر مغزى المذهبين

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصح فيه الانفكاك أوجه ؛ لما جاء من الأدلة على ذلك . ففى القرآن الكريم (ليسَ عليكم جُناحٌ أن تبتغوا فضلاً من ربِّكم) يعنى فى مواسم الحج . وقال ابن العربى فى الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة : إنه دأب المرسلين ، فقد قال الخليل عليه السلام : (إنى ذاهبٌ الى ربّى سيَهْدِين) وقال الكليم : (ففرَرْتُ منكم لمّا خفْتُكم) وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جُعلت قرةُ عينه فى الصلاة ، فكان يستريح اليها من تعب الدنيا ، وكان فيها نعيمه ولذته، أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قادح فيها ؟

(١) أى مع وجود الانفكاك كما هو رأى الغزالى وقوله (على أن) تأييد لرأى ابن العربى

تنافيه ، بل هو كمال فيها وباعث على الاخلاص فيها . وفي الصحيح[١] : « يامعشرَ الشَّباب مَن استطاعَ منكم الباءة فليتزوَّجْ فإنه أغضُّ للبصر وأحصنُ للفرْج . ومن لم يستطع فعليْهِ بالصوْم فإنه له وِجاء[٢] »

ذكر ابن بشكوال عن أبي عليّ الحداد قال حضرت القاضي ابا بكر بن زرب شكا الى الترجيلي المتطبب ضعفَ معدته وضعف هضمه ، على مالم يكن يعهد من نفسه ، وسأله عن الدواء فقال : اسْرد الصوم تصلح معدتك . فقال له : يا اباعبدالله في غير هذا دلّني ؛ ما كنت لأعذّب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصا ، ولي عادة في الصوم الاثنين والخميس لا أنقل نفسي عنها . قال أبو علي : وذكرت في ذلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام — يعني هذا الحديث — وجبُنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس ، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس ،فسلَّم للحديث .

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رصداً في شعب فقام يصلي ولم يكن قصده بالاقامة في الشعب إلا[٣] الحراسة والرصد

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة . ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة : كانتظار الداخل[٤] ليدرك الركوع معه على ما جاء في

(١) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذي والنسائي (ترغيب)

(٢) ومثله حديث (إذن تكفى همك) لمن قال له عليه السلام إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتي ، إلى أن قال : أجعل لك صلاتي كلها . فاذا راعى ذلك في صلاته كان من هذا القبيل . ومنه ما ورد في الاستغفار (استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) الآية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار ، وهو عبادة

(٣) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر

(٤) هل الانتظار لادراك الداخل للركوع أمر دنيوي ؟ أم هو لتكميل العبادة؟ ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي (مخافة أن تفتتن أمه) وفتنتها شغلها عن الصلاة

الحديث ، ومالم يعمل به مالك (١) فقد عمل به غيره ، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذى الحاجة ، وقوله عليه الصلاة والسلام « إنى لأسمع بكاء الصبى » الحديث (٢) ، وكرد السلام (٣) فى الصلاة وحكاية المؤذن ، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقية الصلاة ، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة ، ومع ذلك فلا يقدح فى حقيقة إخلاصها

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح فى قصدها قصد شىء آخر سواها ، لقدح فيها مشاركة القصد الى عبادة أخرى ؛ كما إذا جاء المسجد قاصدا للتنفل فيه ، وانتظار الصلاة ، والكف عن اذاية الناس ، واستغفار الملائكة له ؛ فإن كل قصد منها شاب غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره . وهذا غير صحيح باتفاق . بل كل قصد منها صحيح فى نفسه وان كان العمل واحدا ؛ لأن الجميع محمود شرعاً . فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه ، لاشتراكهما فى الإذن الشرعى . فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لايمنع اجتماعها مع العبادات ، الا ما كان بوضعه منافيا لها ؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك ، أما مالا منافاة فيه فكيف يقدح القصد اليه فى العبادة ؟ هذا لا ينبغى أن يقال . غير أنه لاينازع فى أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى ، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ؛ ويقع الترجيح فى المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد

« والثالث » ما يرجع الى المراءاة . فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه

(١) أى وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره

(٢) بقيته (فأتجوز فى صلاتى مخافة أن تفتن أمه) وقد تقدم برواية أخرى (ج ٢ ــ ص ١٤٤)

(٣) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوى ؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه ليس دنيويا بل عبادة. وقوله (بل لو كان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة، وأنه مما نحن فيه من مشاركة امر دنيوى لقصد العبادة. وهو كما ترى

فهو الرياء المذموم شرعاً . وأدهى ما فى ذلك فعل المنافقين الداخلين فى الاسلام ظاهراً ، بقصد إحراز دمائهم وأموالهم . ويلى ذلك عمل المرائين العاملين بقصد نيل حطام الدنيا . وحكمه معلوم ، فلا فائدة فى الإطالة فيه

فصل

﴿ وأما الثانى ﴾ وهو أن يكون العمل إصلاحا للعادات الجارية بين العباد : كالنكاح والبيع والاجارة ، وما أشبه ذلك من الأمور التى علم قصد الشارع الى القيام بها لمصالح العباد فى العاجلة ، فهو حظ أيضا قد أثبته الشارع وراعاه [1] فى الأوامر والنواهى ، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له . وإذا علم ذلك باطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع ، فكان حقا وصحيحا . هذا وجه

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظ فى ذلك قادحاً فى التماسه وطلبه ، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرهما فى اشتراط النية والقصد الى الامتثال . وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر الى نية . وهذا كاف فى كون القصد الى الحظ لا يقدح فى الأعمال التى يتسبب عنها ذلك الحظ . بل لو فرضنا رجلاً تزوّج ليرائى بتزوجه ، أو ليعدّ من أهل العفاف ، أو لغير ذلك ، لصح تزوجه ؛ من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة ، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجردا

ووجه ثالث أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغا لم يصح النص على الامتنان بها فى القرآن والسنة ؛ كقوله تعالى : (ومِن آياتِه أن خَلَق لَكُم مِن أنفُسِكُم

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة ، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة . والقوانين التى وضعها لسائر المعاملات روعى فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحظوظ العاجلة ، وتدرأ المفاسد عنها ، والنواهى عما نهى عنه إنما هى لحكمة أنه يجلب المفاسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ

أزواجاً لتسكنوا إليها) وقال : (هو جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً) وقال : (الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) وقال : (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) وقال (وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً) الى آخر الآيات ، الى غير ذلك مما لا يحصى

وذلك أن ما جاء فى معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه فى معرض الامتنان ؛ لأنه فى نفسه كلفة وخلاف العادات ، وقطع للأهواء ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد ، إلا ما نحا نحو قوله : (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم[1]) بعد قوله : (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) بخلاف ما تميل اليه النفوس وتقضى به الأوطار ، وتفتح به أبواب التمتع واللذات النفسانية ، وتسد به الخلات الواقعة ، من الغذاء والدواء ودفع المضرات ، وأضراب ذلك ؛ فإن الإتيان بها فى معرض الامتنان مناسب : وإذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من جهة ما وقعت المنة بها ؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً فى العبودية ، ولا نقصاً من حق الربوبية ؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذى امتن بها . وذلك صحيح

فإن قيل : فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً ؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به . وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق ، لما تقدم

(١) أى فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم ، وأصل القتال من التكاليف المجردة عن الحظوظ — يعنى وهذا النوع قليل الوقوع أن يمتن فى مقام مجرد التكليف . وقد يقال : إن هذا لا يحتاج إلى استثناء ، لأن الامتنان بشىء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا أياً كان نوعه خيراً وفائدة عظمى ، حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الاذن قد حصل فى ضمنه الحظ وبالتبعية ، لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلا ، فأخَذَه من حيث الندب على وجه لولم يندب اليه لتركه مثلا ، فإنَّ أخْذه من هنالك قد حصل له به أخذُه من حيث الحظ ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل ، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع باللذات ، والانغمار فى نعم يتنعم بها المكلف كاملة ، فالتمتع بالحلال من جملة ماقصده الشارع ، فكان قصد هذا القاصد بريئاً من الحظ ، وقد انجر فى قصده الحظ ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع ، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد ؛ بل له موافقتان : موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو التمتع ، وموافقة من جهة أن أمر الشارع فى الجملة يقتضى اعتبار المكلف له فى حسن الأدب ، فكان له تأدب مع الشارع فى تلبية الأمر ، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف . وأيضاً[1] فنى قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلى من حصول النسل ، فهو بامتثال الأمر مُلَبٍّ للشارع فى هذا القصد ، بخلاف طلب الحظ فقط فليس له هذه المزية

فإن قيل : فطالب الحظ على هذا الوجه ملوم ؛ إذ أهمل قصد الشارع فى الأمر من هذه الجهة

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً ؛ فأنه حين ألقى مقاليده فى نيل هذه الحظوظ للشارع على الجملة ، حصل له بالضمن مقتضى ماقصد الشارع ، فلم يكن قصد المكلف فى نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلى . وأيضاً فالداخل فى حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادى على أنه لم يلد[2] ويتكلف التربية والقيام بمصالح

(١) موافقة ثالثة

(٢) اللائق بالمقام حذف (لم) أى فالذى يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل — ضمناً وبحسب العادة — على أنه سيلد ، ويتكلف تربية الأولاد ، والانفاق على الزوجات فهو قاصد ضمنا لمقصد الشارع الاصلى من النكاح ، وهو النسل

الأهل والولد ؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها، لكن لا يستوى القصدان : قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلا بالضمن، وقصد الحظ ابتداء حتى صار قصد الامتثال بالضمن . فثبت أن قصد الحظ في هذا القسم غير قادح فى العمل

فإن قيل : فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال ، وإنما طلب حظه مجردا ، بحيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به ، لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع . فهل يكون القصد الأول فى حقه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضا ؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع ، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد اليه . وقصد الوجه المشروع يتضمن امتثال الأمر ، أو العمل بمقتضى الإذن . وهو القصد الأول الأصلى وإن لم يشعر به على التفصيل . وقد مر بيان هذا فى موافقة قصد الشارع . وأما العمل بالحظ والهوى بحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه ، فليس من الحق فى شىء . وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر

فان قيل . أما كونه عاملا على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق ؛ وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملا بالهوى بإطلاق . فقد تبين فى موضعه أن العامل بالجهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسى ، فلا ينسب عمله إلى الهوى هكذا بإطلاق . وإذا وافق أمر الشرع جهلا فسيأتي أنه يصح عمله على الجملة . فلا يكون عمله بالهوى أيضا . وإلى هذا فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع فلِمَ تقول إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع مامر آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصير الحظ محموداً

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له ؛ بل الحالات ثلاث :

حال يكون فيها قاصداً للموافقة

فلا يخلو أن يصيب باطلاق كالعالم يعمل على وفق ماعلم ، فلا إشكال ؛ أو يصيب بحكم الاتفاق ، أو لا يصيب . فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل ؛ فإن الجاهل إذا ظن فى تقديره أن العمل هكذا ، وأن العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذى دخل فيه ، لم يقصد مخالفة ؛ لكن فرّط فى الاحتياط لذلك العمل ، فيؤاخذ فى الطريق . وقد لايؤآخذ إذا لم يعدّ مفرطاً ، و يمضى عمله إن كان موافقاً

وأما اذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء فى العبادات وافق أو خالف لااعتبار بما يخالف فيه ، لأنه مخالف القصد باطلاق . وفى العادات ، الأصل اعتبار ماوافق (١) دون ما خالف ، لأن ما لاتشترط النية فى صحته من الاعمال لا اعتبار بموافقته فى القصد الشرعى ولا مخالفته ، كمن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً ، أو شرب جُلاّباً يظنه خمراً . إلا أن عليه فى قصد المخالفة دركَ الإثم

وأما إذا لم يقصد موافقة ولامخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة ، كالعامل ولا يدرى ما الذى يعمل ، أو يدرى ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة ، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع ، وحكمه فى العبادات عدم الصحة ، لعدم نية الامتثال ، ولذلك لم يكلف الناسى ولا الغافل ولاغير العاقل . وفى العادات الصحة إن وافق قصد الشارع ، والا فعدم الصحة

وفى هذا الموضع نظر ، إذ يقال : إن المقصد هنا لما انتفى فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها فى المخالفة . وقد يظهر لهذا تأثير فى تصرفات المحجور ، كالطفل والسفيه الذى لاقصد له الى موافقة قصد الشارع فى إصلاح المال . فلذلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً و إن وافقت المصلحة ، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة

(١) أى فما فعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً ، أى غير باطل ، فتنسحب عليه أحكام الصحيح . واما إذا صادف مخالفة المشروع فهو باطل لايأخذ حكم المشروع . وقوله (لأن مالاتشترط النية الخ) توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة

منها لا ماخالفها ، على تفصيل أصله هذا النظر . وهو أن مطلق القصد الى المخالفة غير منتهض ، فهو بهذا القصد مخالف للشارع ، وقد يقال القصد انما يعتبر بما ينشأ عنه ، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع ، فصح

فصل

حيث قلنا بالصحة فى التصرفات العادية وإن خالف القصد قصد الشارع ، فان مامضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء ، وأما اذا اعتبرنا ماهو مذكور فى هذا الكتاب فى نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام ، فكل ماخالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق ، لكن بالتفسير المتقدم[1] والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان «أحدهما» ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق ، فى الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية ، التى هى طرق الحظوظ العاجلة ، كالعقود على اختلافها ، والتصاريف المالية على تنوعها «والثانى» ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف ، من جهة توجهه الى الواحد المعبود

﴿فأما الأول﴾ فالنيابة فيه صحيحة ، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه ، فيما لايختص به منها ، فيجوز أن ينوب منابه فى استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو فى معناه ، لأن الحكمة التى يطلب بها المكلف فى ذلك كله صالحة أن يأتى بها سواه ، كالبيع والشراء ، والأخذ والإعطاء ، والإجارة والاستئجارة ، والخدمة، والقبض والدفع ، وما أشبه ذلك

مالم يكن مشروعا لحكمة لاتتعدى المكلف عادة أوشرعاً ، كالأكل والشرب واللبس والسكنى ، وغير ذلك مما جرت به العادات ، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التى لا تصح النيابة فيها شرعا ، فان مثل هذا مفروغ من

(١) وهو عدم ترتب الآثار الاخروية عليه من مرجو الثواب

النظر فيه ، لأن حكمته لاتتعدى صاحبها الى غيره . ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار، لأن مقصود الزجر لايتعدى صاحب الجناية ، ما لم يكن ذلك راجعاً الى المال فإن النيابة فيه تصح . فإن كان دائراً بين الأمر المالى وغيره فهو مجال نظر واجتهاد ، كالحج (١) والكفارات . فالحج بناء على أن المغلب فيه التعبد ، فلا تصح النيابة فيه ، أو المال ، فتصح . والكفارة بناء على أنها زجر فتختص ، أو جبر فلا تختص ، وكالتضحية فى الذبح بناء على مابنى عليه فى الحج ، وما أشبه هذه الأشياء

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة ، وإلا صحت النيابة . وهذا القسم لا يحتاج الى إقامة دليل ، لوضوح الأمر فيه .

﴿ وأما الثانى ﴾ فالتعبدات الشرعية لايقوم فيها أحد عن أحد ، ولا يغنى فيها عن المكلف غيره . وعمل العامل لايجتزى به غيره (٢) ، ولا ينتقل بالقصد اليه،ولايثبت إن وهب ، ولايحمل إن تحمل . وذلك بحسب النظر الشرعى القطعى نقلاً وتعليلا

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ولا تزرُ وازرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (وأَنْ لَيْسَ لِلْإنسانِ إلاّ مَا سَعَى) وفى القرآن : (ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخْرَى) فى مواضع . وفى بعضها : (وإن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ الى حِمْلِها لاَ يُحْمَلْ

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح ، لأن تقدير كلامه : ان كان الامر العادى دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو مجال نظر . وليس الحج كذلك ، بل هو امر عبادى وفيه نوع ارتباط بالمال ، فاذا تغلب أحدهما روعى . ومثله يقال فى الضحية . ولو انه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب ، فأضاف إلى هذين الضربين ضربا يدور بين العبادة والامور المالية لكان اوجه

(٢) فصل هذه المعانى وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتى الادلة فى الآيات بعدها على طبقها صراحة . فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعانى

منْه شيء ولَوْ كان ذَا قُرْبَى) ثم قال :(ومَن تزَكَّى فإنَّمَا يَتزَكَّى لِنَفْسِه) وقال تعالى : (وقالَ الَّذين كفروا للَّذين آمَنوا اتَّبعُوا سَبِيلَنا ولْنَحْمِلْ خَطَايَاكُم . وماهُمْ بحامِلينَ مِن خَطَايَاهمُ مِن شيء . إنَّهم لَكاذِبُون) وقال : (وقالوا لنا أعْمَالُنا ولَكُمْ أعمَالُكم) وقال تعالى : (ولا تطْرُدِ الَّذِينَ يدْعُونَ ربَّهم بالغَدَاة والعَشِىّ يُرِيدُونَ وجْهَهُ . ما عليك من حِسابِهم منْ شيء) الآية ؛

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً : كقوله (يوْمَ لا تملكُ نفسٌ لِنفْس شَيْئاً) فهذا عام فى نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها . وقال : (واخْشَوْا يَوْماً لا يَجْزِى والدٌ عن ولده ، ولا مولودٌ هو جازٍ عن والده شَيْئاً) وقال : (واتقوا يَوْماً لا تجزى نَفْسٌ عن نَفْسٍ شيئاً ولا يُقْبَلُ مِنها شفَاعةٌ ولا يُؤخَذُ مِنها عَدْل) الآية ؛ الى كثير من هذا المعنى . وفى الحديث حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين : « يا بنى فلان إنّى لا أملك لكم من الله شيئاً »

﴿ والثانى ﴾ المعنى وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله ، والتوجه اليه ، والتذلل بين يديه ، والانقياد تحت حكمه ، وعمارة القلب بذكره ؛ حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله ، ومراقباً له غير غافل عنه ، وأن يكون ساعياً فى مرضاته وما يقرب اليه على حسب طاقته . والنيابة تنافى هذا المقصود وتضاده : لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً ، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً ولا متوجهاً ، إذا ناب عنه غيره فى ذلك . وإذا قام غيره فى ذلك مقامه فذلك الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوهما إنما هو اتصاف بصفات العبودية ، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه الى غيره . والنيابة إنما معناها أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب ، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به النائب ، وذلك لا يصح فى العبادات كما يصح فى التصرفات ؛ فإن النائب فى أداء الدين مثلا لما قام مقام المديان ، صار المديانُ متصفاً بأنه مؤد لدَيْنه ؛ فلا مطالبة

للغريم بعد ذلك به . وهذا في التعبد لا يتصور ، مالم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب . ولا نيابة إذ ذاك على حال

﴿ والثالث ﴾ أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية (١)، لصحت في الأعمال القلبية : كالإيمان وغيره من الصبر والشكر ، والرضى والتوكل ، والخوف والرجاء ، وما أشبه ذلك ؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً ، لجواز النيابة ، فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة ، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات ، كالأكل والشرب ، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك . وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر . وكل ذلك باطل بلا خلاف ، من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة . فكذلك سائر التعبدات

وما تقدم (٢) من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص ، لأنها

(١) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه — وإن كان الاصل فيما سبق عاما — لأنها بقطع النظر عن الأدلة هي التي يتوهم فيها ذلك ، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها ، بخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها ، ولا يعقل فيها النيابة رأساً ، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالايمان مثلا. وقوله (ولم تكن التكاليف الخ) أي مطلقاً بدنية أو قلبية .وقوله (وكل ذلك باطل) أي اللوازم الثلاثة باطلة ، أي فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله (من جهة أن حكم هذه الاحكام مختصة) راجعا لخصوص الدليل الثالث ، أي أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالاكل والوقاع مثلا . فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبدات لا نيابة فيها .ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل تحت قوله (ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها) ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين

(٢) لو قدم هذا على الثاني وهو المعنى ليكون تكميلا للدليل الاول وهو النصوص لكان انسب وان كان وجه تأخره ارتباطه بالاشكال بعده حيث يقول فيه (وتبين أن ما تقدم في الكلية ليست على العموم)

محكمات نزلت بمكة (١) احتجاجا على الكفار ، ورداً عليهم فى اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض او دعواهم ذلك عناداً . ولو كانت تحتمل الخصوص فى هذا المعنى لم يكن فيها ردٌ عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن العموم إذا خص لايبقى حجة فى الباقى فظاهر . وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره . وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها (٢) عرية عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة ، فينبغى للبيب أن يتخذها عمدة فى الكليات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

﴿ فإن قيل ﴾ : كيف هذا ؟ وقد جاء فى النيابة فى العبادات ، واكتساب الأجر والوزر من الغير ، وعلى مالم يعمل ، أشياء :

(أحدها) الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم ، وهى جملة : منها أن « الميّتَ يُعذَّب بِبُكاءِ الحيِّ عليه (٣) » وأن « مَنْ سَنَّ سُنَّةً حسنةً أو سيئةً كان له أجرُها أوعليه وِزْرُها (٤) » وأن « الرجل إذا ماتَ انقطعَ عملهُ إلاَّ مِن ثلاثٍ (٥) » وأنه « ما مِن نَفْسٍ تقتلُ ظلماً إلاَّ كان على ابنِ آدمَ الأوَّلِ كِفْلٌ منها (٦) » وفى القرآن : « والذين آمنُوا واتَّبَعَتْهُم ذُرِّيَّتُهم بإيمانٍ ألحقْنا بهم ذُرِّيَّاتِهِم » وفُسِّر بأن الأبناء يرفعون الى منازل الآباء و إن لم يبلغوا ذلك بأعمالهم . وفى

(١) أى ماعدا الآية الأخيرة ، فانها من سورة البقرة

(٢) سيأتى لذلك فى الأدلة مبحث واسع شاف . وقوله (الامور المعارضة) أى العشرة المشهورة التى منها الاضمار والحقيقة والمجاز الخ . والكلام يحتاج إلى دقة فى وزنه وتطبيقه . وسيأتى فى محله

(٣) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا أبا داود

(٤) تقدم (ج ١ ـ ص ١٤٠)

(٥) (إذا مات الانسان انقطع عمله الامن ثلاثة الخ) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا البخارى

(٦) تقدم (ج ١ ـ ص ١٤٠) وفى لفظه هناك اختلاف عما هنا

الحديث : « إنَّ فريضةَ اللهِ أدركتْ أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَثْبُتَ على الرَّاحلة ، أفأحجُّ عنه ؟ قال : نعم[١] » وفي رواية : « أفرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيتِه ، أكان يُجزِئه ؟ قالت : نعم . قال : فدَيْنُ اللهِ أحقُّ أن يُقضَى[٢] » «ومن مات وعليهِ صومٌ صام عنه وليه[٣] » «وقيل يارسول الله إن أمي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضِه . قال : فاقضِه عنها[٤] » وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبراء وعلماء . وجماعة ممن لم يذهب الى ذلك قالوا بجواز هبة العمل ، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى . فهذه جملة تدل على مالم يذكر من نوعها ، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم ، فلا تكون صحيحة

(والثاني) أن لنا قاعدة يرجع اليها غير مختلف فيها ، وهي قاعدة الصدقة عن الغير ، وهي عبادة ؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره ، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به ، ولاسيما إن كان ميتاً . فهذه عبادة حصلت فيها النيابة . ويؤكد ذلك ما كان

---

(١) رواه في التيسير (إن فريضة الله على عباده في الحج الخ) عن الستة

(٢) هذه الرواية في الحج اختص بها النسائي (راجع النسائي جزء ٢ — ص ٥) ونيل الاوطار (ج ٥ — ص ١١)

قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير :

حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (فدين الله أحق بالقضاء) متفق على صحته من حديث ابن عباس : أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، الحديث ، وله طرق فيها والفاظ مختلفة وفي رواية : جاء رجل فقال : إن أختي نذرت أن تحج ، وفي رواية النسائي إن أبي مات ولم يحج . وسيأتي في الصوم اه (مجموع ج ٥ — ص ٥١١)

(٣) رواه الشيخان وأبوداود (تيسير)

(٤) (إن أمي ماتت وعليها نذر أفصوم عنها ؟ قال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلك عنها؟ قالت نعم . قال فصومي عن أمك) أخرجه في التيسير عن الخمسة

من الصدقة فرضاً كالزكاة ، فإن اخراجها عن الغير جائز وجاز عن ذلك الغير ، والزكاة أُخيَّة الصلاة [١] .

(والثالث) أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها[٢] ، وهي تحمل العاقلة للدية فى قتل الخطأ ؛ فان حاصل الأمر فى ذلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو ، وليس ذلك الا من باب النيابة فى أمر تعبدى لا يعقل معناه . ومنه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم فى القراءة و بعض أركان الصلاة مثل القيام ، والنيابة عنه فى سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه ، وكذلك الدعاء للغير ، فإن حقيقته خضوع لله وتوجه اليه ، والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة ، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ، ولمن فى الأرض عموماً ، وقد استغفر النبي صلى الله عليه وسلم لأبويه حتى نزل: (ما كانَ لِلنبيِّ والذينَ آمَنُوا أنْ يَستَغفرُوا لِلْمشركين) وقال فى ابن أُبيّ : « لأَستَغفِرَنَّ لكَ مالم أُنْهَ عنك » حتى نزل: (اسْتَغفِرْ لهُم أوْلاَ تَسْتَغفِرْ لهم[٣]) ونزل: (ولا تُصَلِّ على أحدٍ منهم مات أبداً) الآية ! و إن كان قد نُهي عنه فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم . وقال عليه الصلاة

(١) جملة خطابية ، يقوى بها الاشكال ليجرى فيما ليس فيه شائبة مالية

(٢) المخالف فيها قليل ، راجع الخلاف فى أعلام الموقعين

(٣) فى روح المعانى فى تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبى سأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لأبيه ففعل فنزل (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم الآية) فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين فنزل (سواء عليهم استغفرت لهم الآية) وقال المفسر ان هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها فى عامة المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبى قول الرسول لأستغفرن لك مالم أنه عنك . انما ذكروها فيما يتعلق بأبى طالب لما سمع كلام أبى جهل ومن معه فى مرض الوفاة ، ولم يسمع منه صلى الله عليه وسلم نصحه له ، و بقى على دين الجاهلية . فنزلت الآية (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وعزه الالوسى للبخارى ومسلم وكثير من الأئمة وهو الصحيح خلافا لما فى بعض الروايات أنها نزلت فى أبويه عليه السلام . وبهذا تعلم ما فى كلام المؤلف فى الآية الاولى والحديث

والسلام « اللّهمّ اغفِرْ لِقوْمِى فإنهم لا يعلمون (١) » وعلى الجملة فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة

(والرابع) أن النيابة فى الأعمال البدنية غير العبادات(٢) صحيحة ؛ وكذلك بعض العبادات البدنية ، وإن كانت واجبة على الانسان عينا ، وكذلك المالية ، وأولها الجهاد ، فانه جائز أن يستنيب فيه المكلف به غيره بجعل وبغير جعل ، إذا أذن الامام ، والجهاد عبادة . فاذا جازت النيابة فى مثل هذا فلتجز فى باقى الاعمال المشروعة ، لأن الجميع مشروع

(والخامس) أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها ؛ وقد يجازى الانسان على مالم يعمل ، خيراً كان الجزاء أو شراً . وهو أصل متفق عليه فى الجملة . وذلك ضربان :

« أحدهما » المصائب النازلة فى نفسه وأهله وولده وعرضه ، فانه إن كانت باكتسابٍ (٣) كُفِّر بها من سيآته ، وأخذ بها من أجر غيره ، وحمل غيرُه وزرَه ، ولم يعمل بذلك(٤) ، فضلا عن أن يجد ألمه ، كما فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه فى المفلس يوم القيامة(٥) . وإن كانت بغير اكتسابٍ فهى

(١) أخرجه المناوى فى كنوز الحقائق عن البزار

(٢) ليس محل نزاع . ولكنه جاء به لتوسيع المجال فى الاشكال . وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة ، فاذن كل ما كان مشروعا تجوز فيه النيابة ، ومنه العبادات. ولا يخفى عنك أن أهم شىء فى هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة . وأما مجرد مشروعيته التى جاء بها ليجعلها كعلة للقياس فهى ضعيفة

(٣) أى اكتساب الغير . وقوله (بغير اكتساب) أى بأن كانت من الله محضاً

(٤) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليلتئم مع قوله (فضلا عن أن يجد ألمه)

(٥) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أتدرون من المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع . فقال (إن المفلس من أمتى من يأتى يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتى قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته ، وهذا من

كفارات فقط ، أو كفارات وأجور . وكما جاء فيمن « غرَسَ غَرْساً أو زَرَعَ زرعا يأكلُ منه انسانٌ أو حيوانٌ أنّهُ له أجر(١) » وفيمن « ارتبَطَ فرَساً فى سبيلِ اللهِ فأكلَ فى مرْجٍ أو رَوْضةٍ ، أو شرِب فى نهرٍ أو استنَّ شرَفاً أو شرَفين ، ولم يُرِد أن يكون ذلك فهى له حسنات(٢) » وسائر ما جاء فى هذا المعنى

« والضرب الثانى » النيات التى تتجاوز الأعمال كما جاء : « أن المرء يُكتبُ له قِيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبَسه عنه عُذرٌ(٣) » وكذلك سائر الأعمال، حتى قال عليه الصلاة والسلام فى المتمنِّى أن يكون له مالٌ يَعمل به مثلَ عمل فلان : « فهُما فى الأجْرِ سوَاء » وفى الآخر : « فهُما فى الوِزْرِ سوَاء »(٤) وحديث : « مَن همَّ بحسنةٍ فلم يعملها كتبَتْ له حسنةً »(٥) « والمُسْلِمَان يَلْتَقِيان بسَيفَيْهما »

حسناته . فان فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثم يطرح فى النار) رواه مسلم والترمذى وغيرهما — (ترغيب)

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢١٢)

(٢) لعلها رواية بالمعنى . وإلا . فما تقدم له فى الفصل الثانى من المسألة الخامسة يقتضى أن قوله (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب ، نعم إن ذلك هو مناط الاشكال ، لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه مايعترض به هنا

(٣) روى مالك وأبوداود والنسائى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (مامن امرئ تكون له صلاة بليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته ، وكان نومه عليه صدقة) وروى مسلم عن جابر (إن بالمدينة لرجالا ماسرتم مسيراً ولا قطعتم وادا إلا كانوا معكم ، حبسهم المرض) وروى البخارى مثله بخلاف يسير فى بعض لفظه . وفى رواية أخرى لمسلم عن وكيع ذكر فيها (إلا شركوكم فى الأجر)

(٤) أخرجه فى الترغيب عن ابن ماجه . وفيه رواية أخرى عن احمد والترمذى بلفظ (فأجرهما سواء ووزرهما سواء)

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان

الحديث [(١)] الى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف بمجرد النية كالعامل نفسه فى الأجر والوزر . فاذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيرُه ، فأولى [(٢)] أن يكون كالعامل اذا استناب غيرَه على العمل

﴿ فالجواب ﴾ أن هذه الأشياء و إن كان منها ماقال بعض العلماء فيه بصحة النيابة ، فإن للنظر فيها متسعاً

أما قاعدة الصدقة عن الغير و إن عددناها عبادة ، فليست من هذا الباب ؛ فإن كلامنا فى نيابة فى عبادة من حيث هى تقربٌ الى الله تعالى وتوجهٌ اليه . والصدقة عن الغيرمن باب التصرفات المالية . ولا كلام فيها .

وأما قاعدة الدعاء فظاهرٌ أنه ليس فى الدعاء نيابة ؛ لأنه شفاعة للغير فليس من هذا الباب .

وأما قاعدة النيابة فى الأعمال البدنية والمالية فإنها مصالح معقولة المعنى ، لايشترط فيها — من حيث هى كذلك — نية ، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه فله أجر ذلك ، فإن العبادة منه صدرت لامن النائب . والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال . والجهاد و إن كان من الأعمال المعدودة فى العبادات ، فهى فى الحقيقة معقولة المعنى ، كسائر فروض الكفايات التى هى مصالح للدنيا ، لكن لايحصل لصاحبها الأجر الأخروى الا إذا

(١) (إذا التقا المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول فى النار) قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه) أخرجه فى الجامع الصغير عن احمد والشيخين وأبى داود والنسائى

(٢) أى لأن النية حينئذ حاصلة وقد حصل المنوى بالفعل و إن كان من غيره. وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله (فاذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثانى فقط . إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة . ولا بين وجه الاستدلال به . أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجته لكن السياق فى ذكره للأعمال فى الثانى يشهد للتقرير الأول

قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله. فإن قصد الدنيا فذلك حظه، مع ان المصلحة الجهادية قائمة، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. والجهاد شعبة منها. على أن من أهل العلم من كره النيابة فى الجهاد بالجعل، لما فيه من تعريض النفس للهلكة فى عرض من أعراض الدنيا. ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلا. فهذا الأصل لااعتراض به أيضا

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة فى التعبد. وإنما الأجر والكفارة فى مقابلة ما نيل منه، لا لأمر خارج عن ذلك. وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم، فمن باب الغرامات، فهى معاوضات؛ لأن الأعواض الأخروية إنما تكون فى الأجور والأوزار، إذ لا دينار هناك ولادرهم، وقد فات القضاء فى الدنيا

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب فى المال، ومن باب الاحسان به إن كان باختيار مالكه

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة الى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة، إذ عد فى الجزاء — بسبب نيته — كمن عمل، تفضلا من الله تعالى، مع أن الأحكام إنما تجرى فى الدنيا على الظاهر، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفى نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها، مع أن ذلك لايسقط القضاء عنه فيما بينه و بين الله إن كانت العبادة مما يقضى. كما أنه لو تمنى (١) أن يقتل مسلما أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر، كان له وزر من عمل، ولا يعد فى الدنيا كمن عمل، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة. فليست من النيابة فى فى شىء. و إن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب، فعمله عليه أو له. فهذه القواعد لاتنقض ما تأصل

ونرجع الى ما ذكر أول السؤال، فانه عمدة من خالف فى المسألة.

(١) أى عزم وصمم، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته

لحديث تعذيب الميت ببكاء الحي ظاهرٌ حمله على عادة العرب فى تحريض المريض — اذا ظن الموت — أهله على البكاء عليه . وأما من سن سنة ، وحديث ابن آدم الأول ، وحديث انقطاع العمل إلا من ثلاث ، وما أشبه ذلك ، فان الجزاء فيها راجع الى عمل المأجور أو الموزور ، لأنه الذى تسبب فيه أولاً . فعلى جريان سببه تجرى المسببات ، والكفل الراجع الى المتسبب ناشىء عن عمله ، لا عن عمل المتسبب الثانى . والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى : (والذين آمنوا واتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّاتُهُمْ) الآية : لأن ولده كسب من كسبه ، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب الى الأب . وبذلك فسر قوله تعالى : (ما أغنى عنه ماله وما كَسَب) أن ولده من كسبه ، فلاغرو أن يرجع الى منزلته وتقر عينه به [1] كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة . وذلك قوله تعالى (وما أَلَتْناهم مِن عملهم مِن شىء)

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقى من الأحاديث ؛ فانها كالنص فى معارضة القاعدة المستدل عليها ؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة — وذلك الصيام والحج — وأما النذر فانما كان صياماً فيرجع الى الصيام

والذى يجاب به فيها أمور :

(أحدها) أن الأحاديث فيها مضطربة ، نبه البخارى ومسلم على اضطرابها ، فانظره فى الإكمال . وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلا قطعياً فكيف اذا عارضته . وأيضاً فإن الطحاوى قال فى حديث : « مَن ماتَ وعليهِ صومٌ صامَ عنه وليُّه » [2] إنه لم يرو إلا من طريق عائشة . وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه . وقال فى حديث التى ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه الا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد

(١) لكن يبقى التوفيق بينه و بين آية (وأن ليس للانسان إلا ماسعى) فان الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعى الآباء

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣٢)

(والثانى) أن الناس على أقوال فى هذه الأحاديث : منهم من قبل ماصح منها باطلاق ، كأحمد ابن حنبل ؛ ومنهم من قال ببعضها فأجاز ذلك فى الحج دون الصيام ، وهو مذهب الشافعى ، ومنهم من منع بإطلاق ، كمالك بن أنس . فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الاحاديث وإن صح . وذلك دليل على ضعف الأخذ بها فى النظر . ويدل على ذلك أنهم اتفقوا فى الصلاة على ما حكاه ابن العربى ، وإن كان ذلك لازما فى الحج لمكان ركعتى الطواف ، لأنهما تبع . ويجوز فى التبع ما لايجوز فى غيره ؛ كبيع الشجرة بثمرة قد أبرت ، وبيع العبد بماله . واتفقوا على المنع فى الأعمال القلبية

(والثالث) أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقا ، وذلك أنه قال : سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير ، يريد أنهم سئلوا عن القضاء فى الحج والصوم ، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً ، لامن جهة أنه جاز عن المنوب عنه (1) . وقال هذا القائل: لايعمل أحد عن أحد شيئاً ، فإن عمله فهو لنفسه ، كما قال تعالى : (وأنْ ليْسَ للإنْسانِ إلاَّ ما سعَى)

(والرابع) أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب فى فى تلك الأعمال ، كما إذا أمر بأن يحج عنه ، أو أوصى بذلك ، أو كان له فيه سعى حتى يكون موافقاً لقوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ماسعى) وهو قول بعض العلماء

(والخامس) أن قوله « صام عنه وليه » محمول على ما تصح فيه النيابة ، وهو الصدقة ، مجازاً ، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضى ، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره . وذلك فى الصيام الإطعام ، وفى الحج النفقة عمن يحج عنه ، أو ما أشبه ذلك

(1) لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام (أرأيت لو كان على أبيك دين إلى أن قال : فدين الله أحق أن يقضى)

والسادس أن هذه الأحاديث — على قلتها — معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي ، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي ، فلا يعارض الظنُّ القطع : كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا اذا لم يعارضه أصل قطعي . وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة . وهذا الوجه هو نكتة الموضع ، وهو المقصود فيه ، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الاحاديث . وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن . وبالله التوفيق

فصل

ويبقى النظر فى مسألة لها تعلق بهذا الموضع ، وهى مسألة هبة الثواب وفيها نظر

فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين :

(أحدها) أن الهبة انما صحت فى الشريعة فى شيء مخصوص ، وهو المال . وأما فى ثواب الأعمال فلا. و إذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها

(والثانى) أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة الى الأسباب : وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى : (تِلْكَ حدودُ الله ومَن يُطِع اللهَ ورسولَه يدْخِلْهُ جنّاتٍ)ثم قال : (ومَن يَعْصِ اللهَ ورسولَه ويتعدَّ حدودَه يُدخلْهُ ناراً خالداً فيها) وقوله (جزاءً بما كانوا يعملون) (ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون)وهو كثير. وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة الى المتبوعات ؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع ، واستباحة البضع مع عقد النكاح ، فلا خيرة للمكلف فيه . هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل . واذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار ، ولا فى يده منه شيء. فإذاً لايصح فيه تصرف ؛ لأن التصرف من توابع المِلك الاختيارى ، وليس فى الجزاء ذلك . فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك ، كما لايصح لغيره.

وللمجيز أن يستدل أيضاً من وجهين :

(أحدهما) أن أدلته من الشرع هى الأدلة على جواز الهبة فى الأموال وتوابعها، إما أن تدخل تحت عمومها أو اطلاقها ، وإما بالقياس عليها ؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوض مقدر . فكما جاز فى أحدهما جاز فى الآخر . وقد تقدم فى الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب [1] ، لا يصح فيها غير ذلك . فإذا كان كذلك صح وجود الدليل ، فلم يبق للمنع وجه

(والثانى) أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب ، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضى بصحة الملك لهذا العامل ؛ كما يصح فى الأمور الدنيوية . وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة

لا يقال : ان الثواب لا يملك كما يملك المال ؛ لأنه إما أن يكون فى الدار الآخرة فقط ، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً ؛ وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى : ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِن ذَكَرٍ أَو أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ الآية ، فذلك بمعنى [2] الجزاء فى الآخرة ، أى أنه ينال فى الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر فى طيب عيشه ، كما ينال فى الآخرة أيضاً النعيم الدائم؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته . وإنما ذلك فى الأموال التى يصح حوزها وملكها الآن

لأنا نقول : هو وإن لم يملك نفس الجزاء ، فقد كتب له فى غالب الظن عند الله تعالى ، واستقر له ملكا بالتمليك ، وإن لم يحزه الآن . ولا يلزم من الملك الحوز . وإذا صح مثل هذا فى المال ، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها ، صح فيما نحن فيه ؛ فقد يقول القائل : ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان ؛ ويقول : إن اشترى لى وكيلى عبدا فهو حر أو هبة لأخى ، وما أشبه ذلك ، وإن لم يحصل شىء من ذلك

(١) أين هذا ؟ فالذى تقدم أنها من باب التصرف المالى فكأنه أعطى المال للتصدق عليه ، وناب عنه فى صرفه فقط ، فقد ملكه المال نفسه ، والثواب شىء آخر

(٢) أى من بابه ، وشبيه به

فى حوزه ؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيدالوكيل فعلُه و إن لم يعلم بهالموكل ، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل ، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذى هو على كل شىء وكيل. فقد وضح اذاً مغزى النظر فى هبة الثواب . والله الموفق للصواب.

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من مقصود الشارع فى الأعمال (١) دوام المكلف عليها . والدليل على ذلك واضح ؛ كقوله تعالى : (إلاَّ المصلِّينَ الذينَ هم على صلاتِهم دائمون) وقوله : (يقيمُون الصلاة) وإقامُ الصلاة بمعنى الدوام عليها ؛ بهذا فسرت الاقامة حيث ذكرت مضافة الى الصلاة . وجاء هذا كله فى معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع اليه . وجاء الأمر به صريحاً فى مواضع كثيرة ؛ كقوله : (وأقيمُوا الصلاةَ وآتُوا الزَّكاة) وفى الحديث: « أحبُّ العمل الى الله ما دَاوَمَ عليه صاحبُه و إنْ قلّ » (٢) وقال: « خُذُوا من العَمَل ما تُطيقون فإنَّ اللهَ لن يملّ حتى تملوا » (٣). « وكان عليه الصلاة والسلام اذا عمِل عمَلا أثبته » « وكان عمله دِيمَة » . وأيضاً فإن فى توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسنونات ومستحبات ، فى أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكفى فى حصول القطع بقصد الشارع الى إدامة الأعمال . وقد قيل فى قوله تعالى فى الذين ترهّبوا : (فمَا رَعَوْها حقَّ رعايتها) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار

---

(١) أى أعمال العبادات التى تتكرر أسبابها ، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول النصاب ولم يحصل فى العام بعده فلا . وهكذا يقال فى غيرها فهو ظاهر فى العبادات المذكورة

(٢) رواه فى التيسير (أحب الأعمال إلى الله تعالى مادام و إن قل) عن الستة وهو جزء من حديث طويل

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات ، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق ؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم . فالمكلف إذا أراد الدخول فى عمل غير واجب ، فمن حقه أن لا ينظر الى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر فى مآله فيه ، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا ؟ فإن المشقة التى تدخل على المكلف من وجهين : « أحدهما » من جهة شدة التكليف فى نفسه ، بكثرته أو ثقله فى نفسه . « والثانى » من جهة المداومة عليه وإن كان فى نفسه خفيفا.

وحسبك من ذلك الصلاة ، فانها من جهة حقيقتها خفيفة ، فإذا انضم اليها معنى المداومة ثقلت . والشاهد لذلك قوله تعالى : (واستَعِينوا بالصَّبْرِ والصَّلاةِ وإنها لَكبيرةٌ إلاّ على الخاشعين) فجعلها كبيرة ، حتى قرنَ بها الأمر بالصبر ، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة ، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذى هو سائق ، والرجاء الذى هو حادٍ . وذلك ما تضمنه قوله : (الذينَ يظُنونَ أنهم ملاقُو رَبِّهِم) الآية فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب ؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار ، والراجى لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة . ولأجل الدخول فى الفعل على قصد الاستمرار ، وضعت التكاليف على التوسط ، وأسقط الحرج . ونهى عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأَوْغِل فيه برِفْق . ولا تبغِّض الى نفسك عبادةَ الله ، فإن المنْبَتَّ لا أرْضاً قطع ولا ظهراً أبقَى » (١) وقال : « مَنْ يُشادُّ هذا الدينَ يَغلِبْه » (٢) وهذا يشمل التشديد بالدوام ، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال والأدلة على هذا المعنى كثيرة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٤٥)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية(١) بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف ألبتة . والدليل على ذلك — مع أنه واضح — أمور :

(أحدها) النصوص المتضافرة ؛ كقوله تعالى : (وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً)(٢) وقوله : (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) وقوله عليه الصلاة والسلام : « بُعثتُ الى الأحمر والأسود » (٣) وأشباه هذه النصوص ، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة ؛ ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره(٤) ، لم يكن مرسلا للناس جميعا ؛ إذ يصدق على من لم يكلف

---

(١) تغليب على الاباحة . وإلا فهى حكم شرعى لا اختصاص فيه أيضاً. ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية ، وهو الوضعية . ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها ، إذ كون الزوال سببا فى وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر مادام شرط التكليف موجوداً . ومثله يقال فى بقيتها . تراجع المسألة الأولى فى خطاب الوضع

(٢) لأن المعنى على المشهور وما أرسلناك بهذه الشريعة إلا للناس كافة ، فالشريعة مأمور بتبليغها للناس كافة. وفى آية (يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة . فالجمع بين الآيتين يقتضى المطلوب فى المسألة . أما الآيات هنا وحدها فربما يتوقف فى إفادتها للمطلوب ، لأنه ما المانع من أن يكون مرسلا لجميع الناس ولكن على توزيع المرسل به ، فيكون البعض للبعض ، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه، فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا (بهذه الشريعة)فتكفى كل واحدة من هذه الآيات هنا فى إفادة المطلوب

(٣) (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلى: كان كل نبى يبعث لأمته خاصة وبعثت إلى الأحمر والأسود الخ) أخرجه الشيخان والنسائى

(٤) أى بما لم يخاطب به غيره .أما تعبيره ففيه نبو عن الغرض

بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل اليه به ، فلا يكون مرسلا [١] بذلك الحكم الخاص الى الناس جميعا . وذلك باطل . فما أدى اليه مثله . بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف ، فإنه لم يرسل اليه بإطلاق ، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين فى القرآن . فلا اعتراض به . وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة الى خطاب الوضع فظاهرٌ الأمر فيه [٢]

(والثانى) ان الأحكام اذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة الى ما تقتضيه من المصالح مرآة [٣] ؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق ، لكنها كذلك حسبما تقدم فى موضعه . فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص . وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ كقوله : (وامْرَأَةً مُؤمِنَةً إن وَهبتْ نفسَها للنَّبيِّ — الى قوله : خالِصةً لكَ مِن دُونِ المُؤْمِنين) وقوله : (تُرْجِى مَن تشاء منهن) الآية ! وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل . ويرجع الى هذا ما خص هو به بعض أصحابه ، كشهادة خزيمة . فإنه راجع اليه [٤] عليه الصلاة والسلام ،

(١) بالأول يراد يدخل فى الدليل عموم المتعلق ، وهو ما أشرنا إليه بقولنا (بهذه الشريعة) فدليله متوقف على هذا ، إذ مجرد كون المرسل اليهم الناس جميعا لا يكفى إلا بمراعاة العموم أيضا فيما هو مرسل به

(٢) أى فما فيه من الأحكام الطلبية متوجه الى أوليائهم

(٣) أى تنطبع فيهم هذه المصالح على السواء ، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الانسانى المتحد فى حاجياته وضرورياته وما يكملها

(٤) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام فى حادثة الأعرابى فى البيع وكان مستنده فى الشهادة الايمان بصدقه صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه ، فلأن يكون صادقا فى هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى . فاختصاص حذيفة فى هذا رجوع الى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له فى هذا العقد وصحته . يراجع أعلام الموقعين فى هذا وبيانه أن خزيمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن اليها غيره من الصحابة الحاضرين

أو غير راجع اليه ؛ كاختصاص [١] أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة ، وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزيء عن أحدٍ بعدَك » [٢] فهذا لا نظر فيه ؛ إذ هو راجع الى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه [٣] ، إعلاما بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص

(والثالث) اجماع العلماء المتقدمين على ذلك ، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع فى أمثالها ، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة ، أن تجرى على العموم ، إما بالقياس ، أو بالرد الى الصيغة أن تجرى على العموم المعنوى ، أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لايكون الحكم على الخصوص فى النازلة الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوّجْناكَها لِكَى لا يكون على المؤمنين حرجٌ) الآية ! فقرر الحكم فى مخصوص ليكون [٤] عاما فى الناس . وتقرر صحة الاجماع لايحتاج الى مزيد ، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة

(والرابع) أنه لوجاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس ، لجاز مثل ذلك فى قواعد الاسلام أن لايخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها . وكذلك فى الإيمان الذى هو رأس الأمر .

---

(١) راجع أعلام الموقعين لتقف على الحكمة فيه

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٣) وهى الآية والحديثان . والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة — مما لم ينص فيه على التخصيص — عام

(٤) الا أن فى الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعى عام . فالآية وان كانت صيغتها خاصة لاعامة ، الا انها أعقبت بالنص على مايفيد العموم ، حتى تستفاد الحكمة فيما حصل ، ولايتوهم أنها خصوصية .

وهذا باطل باجماع . فما لزم عنه مثله . ولا أعنى بذلك [1] ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء، والإمامة، والشهادة والفتيا في النوازل ، والعرافة والنقابة ، والكتابة والتعليم للعلوم وغيرها ، فان هذه الأشياء راجعة الى النظر في شرط التكليف بها ؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به . فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الاطلاق والعموم . ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق ، كالأطفال والمجانين بالنسبة الى الطهارة والصلاة ونحوها . فالتكليف عام لاخاص من جهة القدرة أو عدمها ، لامن جهة أخرى ، بناء على منع التكليف بما لايطاق . وكذلك الأمر في كل ما كان مُوهما للخطاب الخاص ، كمراتب [2] الإيغال في الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك

فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة

(منها) أنه يعطي قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه ، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع . فلا يصح

(١) أي ولا أعني بذلك خروج ما كان موهما لتخصيص الخطابات ، كالولايات الخ ، فانها داخلة في القاعدة . وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها ، كغيرها من سائر التكاليف . فالزكاة مثلا مكلف بها على العموم ، ولكن مع مراعاة النصاب مثلا وسائر الشروط ، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط فتعتبر عامة بهذا المعنى . ولو قال (ولا يخرج عن ذلك ما كان الخ) لكان أوضح

(٢) تقدم له أن الناس في ذلك على ضربين : مسقط لحظوظه . وآخذ لها على وجهها الشرعي . أي فليس الاول مخاطبا بما لم يخاطب به الثاني . حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة

مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق — إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد؛ وليس فى القضية لفظ يستندالية فى إلحاق غير المذكور بالمذكور. فأرشدنا ذلك الى أنه لابد فى كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما فى معناها، وهو معنى القياس ؛ وتأيد بعمل الصحابة رضى الله عنهم ، فانشرح الصدر لقبوله . ولعل هذا يبسط فى كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله

(ومنها) أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور ، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة فى الشريعة ، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم ، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم : أنه سئل عما يجب فى زكاة كذا ، فقال : على مذهبنا أو على مذهبكم ؟ ثم قال : أما على مذهبنا فالكل لله ، وأما على مذهبكم فكذا وكذا . وعند ذلك افترق الناس فيهم ، فمن مصدق بهذا الظاهر ، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هى أعلى مما بث فى الجمهور ، ومن مكذب ومشنع ، يحمل عليهم ، وينسبهم الى الخروج عن الطريقة المثلى ، والمخالفة للسنة . وكلا الفريقين فى طرف ، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة فى الخلق ، كما تبين آنفاً ؛ ولكن روح المسألة الفقه فى الشريعة (١) حتى يتبين ذلك . والله المستعان

(ومن ذلك) أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيح لهم أشياء لم تبح لغيرهم ؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين فى الشهوات ، الى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل اليها ، فاستجازوا لمن ارتسم فى طريقتهم إباحة بعض الممنوعات فى الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور . فقد ذكر نحو هذا فى سماع الغناء وإن قلنا بالنهى عنه ، كما أن من الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوى بها ، واستجلاب النشاط فى الطاعة ، لا على قصد التلهى .

(١) وما تقدم له فى مراتب الايغال فى الأعمال وأن الناس على ضربين ، فيه فقه المسألة ، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة فى الخلق

وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم : إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص، وأصل هذا كله إهمال النظر فى الأصل المتقدم . فليتفطن به وبالله التوفيق

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كما أن الأحكام والتكليفات عامة فى جميع المكلفين ، على حسب ما كانت بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خُص به ، كذلك المزايا والمناقب . فما من مزية أعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم — سوى ما وقع استثناؤه — إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجا . فهى عامة كعموم التكاليف . بل قد زعم ابن العربى أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه ، وأشركهم معه فيه . ثم ذكر من ذلك أمثلة .

وما قاله يظهر فى هذه الملة بالاستقراء

﴿ أما أولا ﴾ فالوراثة العامة فى الاستخلاف على الأحكام المستنبطة ، وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط ، وكانت تكفى العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون ؛ ولكن الله من على العباد بالخصوصية التى خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ قال تعالى: (لتَحْكُمَ بين الناسِ بما أراكَ اللهُ) وقال فى الأمة : (لعَلِمَهُ الذين يستَنْبِطُونه منهم) وهذا واضح فلا نطول به

﴿ وأما ثانيا ﴾ فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة ، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً :

(أحدها) الصلاة من الله تعالى ، فقال تعالى فى النبى عليه الصلاة والسلام : (إن اللهَ وملائكتَه يصلون على النبىِّ) الآية ، وقال فى الأمة : (هوَ الذى يُصَلِّى عليكم وملائكتُه ليُخْرِجَكم من الظلُماتِ الى النورِ) الآية ، وقال (أولئكَ عليهم صلواتٌ مِن ربِّهم ورحمة)

(والثانى) الإعطاء إلى الإرضاء ، قال تعالى فى النبى : (ولسوف يُعطيك ربُّكَ فترْضى) وقال فى الأمة : (ليُدْخِلنّهُم مُدْخَلاً يرْضَوْنه) وقال : (رضِيَ الله عنهم ورَضُوا عنه)

(والثالث) غفران ما تقدم وما تأخر ، قال تعالى : (ليغفِرَ لكَ اللهُ ماتقدّمَ من ذنبكَ وما تأخرّ) وفى الأمة ما روى أن الآية لما نزلت قال الصحابة : هنيئاً مريئاً ! فما لنا ؟ فنزل : (ليُدْخِل المؤمنين والمؤمناتِ جناتٍ تجرى من تحتها الأنهارُ خالدينَ فيها ويكفِّرَ عنهم سيئاتِهم) فعمّ ما تقدم وما تأخر . وفى الآية الأولى إتمام النعمة فى قوله : (ويُتِمَّ نعمتَه عليكَ ويهديَكَ صراطاً مستقيما) وقال فى الأمة : (ما يُريدُ الله ليجعلَ عليكم مِن حرجٍ ولكن يريدُ ليطهِّرَكم وليُتمَّ نعمتَه عليكم) الآية .

وهو الوجه الرابع

(والخامس) الوحى وهو النبوة ؛ قال تعالى : (إنا أوحينا اليك) وسائر مافى هذا المعنى ولايحتاج الى شاهد ، وفى الأمة : « الرؤيا الصالحة جزء[1] من ستة

---

(١) اذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحى ستة أشهر ، يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح ، ثم جاء الوحى بعدها ، ومجموع ذلك مع الوحى ثلاثة وعشرون سنة على قول . أو أن الوحى بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءا من ستة وأربعين جزءا من زمن النبوة والوحى . فعليه لايكون فى الحديث مايدل على مدعاه . إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ الى هذه الاجزاء والرؤيا جزؤ منها . فهو غير معقول فى ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءا من نبوة الوحى مهما صغر هذا الجزء . لأن النبوة ماهية شرعية لايندرج فيها جزئى بمجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون ان حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق . ولكنه لم يأت فى ذلك بمقنع . وما رده به من اختلاف العدد فى بعض الروايات لا يفيد ، فان كلامنا فى شرح هذه الرواية الصحيحة التى عدها بعضهم متواترة . وكونه لم يثبت أن رؤيا

وأربعين جزءاً من النبوّة »[١]

(والسادس) نزول القرآن على وفق المراد ، قال تعالى : (قد نرى تقلّب وجهك فى السماء) فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يردّ إلى الكعبة ، وقال تعالى أيضاً (ترْجى مَن تشاء منهنّ وتؤوى اليك من تشاء) لما كان قد حبّب اليه النساء فلم يوقف [٢] فيهن على عدد معلوم .وفى الأمة قال عمر « وافقت ربى فى ثلاث : قلت يارسول الله لو اتخذت مقام ابراهيم مُصلّى ! فنزلت : (واتخذوا من مقام إبراهيم مُصلّى). وقلت يا رسول الله يدخل عليك البَرُّ والفاجر ، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب ! فأنزل الله آية الحجاب — قال — وبلغنى معاتبة النبى صلى الله عليه وسلم بعض نسائه ، فدخلت عليهن فقلت : إن انتهيتن، أو ليُبَدِّلَنّ الله رسوله خيراً منكن . فأنزل الله : (عسى ربُّه إن طلّقكنّ) الآية ! » . وحديث [٣] التى ظاهرمنها زوجها فسألت النبى صلى الله عليه وسلم أن

الانبياء كذلك لا يضر .لأ نّا نحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم التى سبقت الوحى وكانت كفلق الصبح.ودعواه أن الكلام فى الرؤيا العامة التى يستوى فيها سائر الخلق لا يظهر

(١) رواه البخارى عن أبى سعيد ، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبى هريرة معا ، واحمد وابن ماجه عن أبى رزين العقيلى ، والطبرانى عن ابن مسعود اه من الجامع الصغير .قال العزيزى : أسانيده صحيحة ، وأشار بتعداد مخرجيه الى تواتره

(٢) ليس موضوع الآية الاذن بعدم وقوفه عند الاربع التى أذن بها لسائر الامة، بل الكلام فى موضوع القسم بين نسائه ، وما الى ذلك من تسريح من يشاء وامساك من يشاء ، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير . وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ماقاله ، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب . وهو مصيب فى هذه المخالفة لا فى الموافقة على معنى الآية ، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال(تنكح من تشاء من نساء أمتك ، وتترك نكاح من تشاء منهن) وأنه كان صلى الله عليه وسلم إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها . هكذا نسبوا اليه . ولكنه على ماترى فى عداد الاكثار من الاحتمالات والنقول

(٣) رواه الطبرانى فى تفسيره عن أبى العالية

زوجي ظاهر مني ، وقد طالت صحبتي معه ، وقد ولدت له أولاداً . فقال عليه الصلاة والسلام : « قد حرمت عليه » فرفعت رأسها الى السماء ، فقالت : الى الله أشكو حاجتي اليه . ثم عادت ، فأجابها ، ثم ذهبت لتعيد الثالثة ، فأنزل الله : (قد سمع الله قولَ التي تجادلك في زوجها) الآية ! ومن هذا كثير لمن تتبع . ونزلت براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت ، إذ قالت . وأنا حينئذ أعلم أني بريئة ، وأن الله مبرِّئي ببراءتي ؛ ولكن والله ما ظننت أن الله منزلٌ في شأني وحياً يتلى ، ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيَّ بأمر يتلى ؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم رؤيا يبرئني الله بها . وقال هلال ابن أمية : والذي بعثك بالحق إني لصادق ، فلَيُنزلن الله ما يبرىء ظهري من الحد . فنزل : (والذين يرمون أزواجهم) الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي بانقطاعه

(والسابع) الشفاعة ، قال تعالى : (عسى أن يبعثكَ ربُّك مقاماً محموداً) وقد ثبت شفاعة هذه الأمة ، كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس : « يشفع في مثل ربيعة ومضر » (١) ، « أئمتكم شفعاؤكم » (٢) وغير ذلك .

(والثامن) شرح الصدر ، قال تعالى (ألم نشرح لك صدرك) الآية ! وقال في الأمة : (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه)

(والتاسع) الاختصاص بالمحبة ، لأن محمداً حبيبُ الله . ثبت ذلك في الحديث ، إذ خرج عليه الصلاة والسلام ، ونفرٌ من أصحابه يتذاكرون ، فقال بعضهم : عجباً

---

(١) (سيكون في أمتي رجل يقال له أويس بن عبد الله القرني وإن شفاعته في أمتي مثل ربيعة ومضر) رواه ابن عدي في الكامل باسناد ضعيف

(٢) روى في متن الاحياء (أئمتكم شفعاؤكم أو قال وفدكم إلى الله الخ) قال العراقي حديث أئمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وضعف إسناده من حديث ابن عمر . والبغوي وابن قانع والطبراني في معاجمهم والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه . وهو منقطع . وفيه يحيى بن يحيى الأسلمي وهو ضعيف

إن الله اتخذ من خلقه خليلا . وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى ، كلّمه الله تكليما . وقال آخر : فعيسى كلمة الله وروحه . وقال آخر : آدم اصطفاه الله . فخرج عليهم فسلّم وقال : « قد سمعتُ كلامكم وعجبكم ، ان الله اتخذ ابراهيمَ خليلاً وهو كذلك . وموسى نجيُّ الله، وهو كذلك . وعيسى روحُ الله. وهو كذلك. وآدم اصطفاه الله، وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ، ولا فخر ، وأنا حاملُ لواء الحمدِ يومَ القيامة ، ولا فخر . وأنا أوّل شافعٍ وأنا أول مشفَّع ، ولافخر . وأنا أول مَن يحرِّك حَلَق الجنة فيفتحُ الله لى فيُدخلُنيها ومعى فقراء المؤمنين ، ولافخر . وأنا أكرم الأوّلين والآخرين ، ولا فخر » (١) وفى الأمة : (فسوْفَ يأتِى اللهُ بقوم يُحبهم ويحبونه) الآية .

وجاء فى هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك

وهو العاشر

وأنه أكرم الأولين والآخرين . وقد جاء فى الأمة : (كنتم خيْرَ أُمَّةٍ أُخرِجت للناس)

وهو الحادى عشر

(والثانى عشر) أنه جعل شاهداً على أمته ، اختص (٢) بذلك دون الأنبياء عليهم السلام . وفى القرآن الكريم : (وكذلكَ جعلناكم أمّةً وسَطاً لِتكونوا شهداء على الناسِ ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً) .

(والثالث عشر) خوارق العادات ، معجزات وكرامات للنبى صلى الله عليه وسلم ، وفى حق الأمة كرامات . وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدّى الولىُّ

(١) رواه الترمذى وقال حديث غريب

(٢) غير ظاهر مع آية (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد) قال المفسرون هو نبيهم . إلا أن يكون مراده أنه وحده الذى يشهد على أمته ، بخلاف الأمم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم. وهو بعيد من كلامه

بالكرامة دليلا على أنه ولىّ أم لا . وهذا الأصل شاهد له ، وسيأتى بحول الله وقدرته .

(والرابع عشر) الوصف بالحمد فى الكتب السالفة و بغيره من الفضائل ، ففى القرآن : (ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) وسميت أمته الحمّادين .

(والخامس عشر) العلم مع الأمية [1] قال تعالى :(هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم) وقال : (فآمنوا بالله ورسوله النبىّ الأمىّ الذى يؤمن بالله) الآية وفى الحديث : « نحن أمة أمية لانحسب ولا نكتب » [2]

(والسادس عشر) [3] مناجاة الملائكة ، ففى النبى صلى الله عليه وسلم ظاهر ، وقد روى فى بعض الصحابة رضى الله عنهم أنه كان يكلمه الملك ؛ كعمران بن الحصين . ونقل عن الأولياء من هذا

(والسابع عشر) العفو قبل السؤال ؛ قال تعالى : (عفا الله عنك لم أذنت لهم) . وفى الأمة (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا [4] عنكم)

(والثامن عشر) رفع الذكر ، قال تعالى : (ورفعنا لك ذكرك) وذكر أن معناه قرن اسمه باسمه فى عقد الإيمان ، وفى كلمة الأذان ، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعا منوّهاً به ، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم فى القرآن وفى الكتب السالفة كثير . وجاء فى بعض الأحاديث عن

(١) العلم مع الامية فيه صلى الله عليه وسلم واضح ، وهو إحدى معجزاته ، والآيات صريحة فيه . وأمية الأمة تصرح بها الآيات . لكن أين فى الآيات والحديث الوصف للأمة بالعلم الذى لا يكون عادة مع الأمية . والمدلول عليه فى مثل آية (فآمنوا بالله الخ) العلم الذى هو الايمان ولواحقه ، التى لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الاطلاق كوصفه عليه السلام

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٥٢)

(٣) هذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلا محدوداً

(٤) لايظهر هنا سؤال ولا عفو قبله . وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام ، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال ؟

موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال « اللهمَّ اجعلني من أمّة أحمد » [(١)] لما وجد في التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم

(والتاسع عشر) أن معاداتهم معاداة لله، وموالاتهم موالاة لله [(٢)]: قال تعالى: (إن الذين يؤذونَ الله ورسولَه لعنَهم الله) وفي الحديث: « مَن آذاني فقد آذى الله » [(٣)] وفي الحديث: « مَن آذى ولياً فقد بارزني بالمحاربة » [(٤)] وقال تعالى: (مَن يُطع الرسولَ فقد أطاع الله) ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله

(وتمام العشرين) الاجتباء: فقال تعالى في الأنبياء عليهم السلام (واجْتبيْناهم وهدَيْناهم إلى صِراطٍ مُستقيم) وفي الأمة: (هو اجْتباكم وما جعل عليكم في الدِّينِ من حرَج). وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من الخلق [(٥)]. وقال في الأمة: (ثم أورثْنا الكتابَ الذينَ اصطفيْنا من عبادنا)

(والحادى والعشرون) التسليم من الله. ففي أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام. وقال تعالى: (قلِ الحمدُ للهِ وسلامٌ على عِبادِهِ الذين اصطفَى)، (وإذا جاءكَ الذين يؤمنونَ بآياتنا فقلْ سلامٌ عليكم)،

(١) روى أبو نعيم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الامة — حديث طويل في فضائل هذه الأمة — قال موسى في آخره: يارب فاجعلني من أمة احمد. وفي حديث آخر لأبي نعيم عن أنس قال موسى في آخره: اجعلني من أمة هذا النبي)

(٢) لم يذكر الموالاة في الأمة، وذكرها في الرسول عليه السلام، وسيأتي في السابع والعشرين ما يتضمنه. ولو قال (ومفهوم من آذى لي وليا الخ، أن من والى لي وليا الخ) لأكمل المطلوب

(٣) رواه الطبراني في الأوسط عن أنس

(٤) رواه البخاري بلفظ (من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب)

(٥) ذكره في التيسير ضمن حديث أخرجه الترمذي (وأنا أكرم ولد آدم على الله ولا فخر)

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة « اقرأ عليها السلام من ربها ومني » (١) .

(والثاني والعشرون) التثبيت عند توقع التفات البشري . قال تعالى (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلا) وفي الأمة : (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة)

(والثالث والعشرون) العطاء من غير منة (٢) . قال تعالى : (وإن لك لأجراً غير ممنون) وقال في الأمة (فلهم أجر غير ممنون) .

(والرابع والعشرون) تيسير القرآن عليهم . قال تعالى (إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه) قال ابن عباس : علينا أن نجمعه في صدرك ، (ثم إن علينا بيانه) علينا أن نبينه على لسانك ؛ وفي الأمة : (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) .

(والخامس والعشرون) جعل السلام عليهم مشروعا في الصلاة . إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين (٣)

---

(١) أخرج في التيسير عن الشيخين (أتى جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال يارسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أو طعام أو شراب فإذا هي أتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها ببيت في الجنة من قصب لا صخب فيه ولا نصب) قال صاحب التيسير : القصب هنا اللؤلؤ المجوف . وذكر في الزرقاني على المواهب عن الطبراني : جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له : اقرأ عليها السلام من ربها ومني . وبشرها الخ . .

(٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى ، فيحل وجه بدل وجه

(٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث ، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى

(والسادس والعشرون) أنه سمى نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرءوف الرحيم ، وللأمة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم .

(والسابع والعشرون) أمر الله تعالى بالطاعة لهم ، قال تعالى : (يأيها الذين آمنوا أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرَّسولَ وأُولِى الأمْرِ مِنكم) وهم الأمراء والعلماء ؛ وفى الحديث : « مَن أطاعَ أميرِى فقد أطاعنى[1] » ، وقال : « مَن يُطِعِ الرسولَ فقد أطاعَ الله » .

(والثامن والعشرون) الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان ؛ كقوله تعالى : (طه ما أنزلنا عليكَ القرآنَ لِتَشْقَى) وقوله : (فلا يَكُن فى صدرِك حرَجٌ مِنه لتُنْذِرَ به) (واصبِر لِحكمِ ربِّك فإنك بأعيُنِنا) ؛ وفى الأمة : (ما يُريدُ اللهُ ليَجْعَلَ عليكم مِن حرَجٍ ولكن يريد ليُطَهِّرَكم) الآية : (يريد اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يريد بكم العسرَ) ، (يريد الله أن يُخَفِّفَ عنكم وخُلِق الإنسان ضعيفاً) (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما)

(والتاسع والعشرون) العصمة من الضلال بعد الهدى[2] ، وغير ذلك من

---

(١) روى مسلم (من اطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله . ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى)

(٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد فى المصابيح وصححه الترمذى (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ، ثم قرأ هذه الآية : ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب فان حديث (لاتجتمع أمتى . .) إنما هو فى مجموعة الأمة لا فى الأفراد ولو جماعة من الأمة . وآية (إلا عبادك منهم المخلصين) ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين . وحديث (احفظ الله) لايخرج عن رسم طريق للحفظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية . وحديث (ما أخاف عليكم أن تشركوا) متوجه لمجموع الأمة وجمهورها . وإلا فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الايمان فى عهده صلى الله عليه وسلم ولكنه لا يستدعى خوفا على الجمهور المعنى بذلك الحديث

وجوه الحفظ العامة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء في الأمة : « لا تجتمع أمتي على ضلالة [١] » وجاء : « احفظ الله يحفظك [٢] » وفي القرآن : « لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » تفسيره في قوله : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وفي قوله : « وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها [٣] » .

(وتمام الثلاثين) إمامة الأنبياء ، ففي حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمّ بالأنبياء قال : « وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء فحانت الصلاة فأممتهم [٤] »

وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان : (ان إمام

فلعله يعني إثبات العصمة بعد الهدى لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الأفراد وعبارته مطلقة ومحتملة ، والإفراد في قوله (احفظ الله) لا يقتضي أن يكون شاملا للأفراد وإن كان الظاهر منه هذا المعنى وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الامة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره

(١) أخرجه في كنوز الحقائق للمناوي عن ابن أبي عاصم وقال في المواهب اللدنية في فضائل الامة ومنها أنهم لا يجتمعون على ضلالة ، رواه احمد والطبراني وابن أبي خيثمة عن أبي نضرة الغفاري مرفوعا من حديث (سألت ربي الا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها) ورواه ابن أبي عاصم والطبراني من حديث أبي مالك الاشعري : إن الله أجاركم من ثلاث وذكر منها (وألا تجتمعوا على ضلالة) قال صاحب المواهب قال شيخنا (يعني السخاوي في المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتن وأسانيده كثيرة وله شواهد متعددة في المرفوع وغيره

(٢) صدر حديث طويل خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عباس أخرجه الترمذي ورزين

(٣) رواه الشيخان اه منلا علي في شرحه على الشفا.

(٤) رواه في المشكاة عن مسلم (وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء . فاذا موسى قائم يصلي . . وإذا عيسى قائم يصلي وإذا ابراهيم قائم يصلي فحانت الصلاة فأممتهم الخ)

هذه الأمة منها ، وأنه يصلى مؤتماً بإمامها [١]) ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات و بركات ، وترث أوصافاً وأحوالا موهوبة من الله تعالى ومكتسبة . والحمد لله على ذلك .

فصل

وهذا الأصل ينبنى عليه قواعد :

(منها) أن جميع ما أُعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات ، والمكاشفات والتأييدات ، وغيرها من الفضائل ، إنما هى مقتبسة من مِشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم ، لكن على مقدار الاتباع . فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته . كيف وهو السراج المنير الذى يستضيء به الجميع ، والعلم الأعلى الذى به يهتدى فى سلوك الطريق .

ولعل قائلا يقول : قد ظهرت على أيدى الأمة أمور لم تظهر عل يدى النبى صلى الله عليه وسلم ، ولاسيما الخواص التى اختص بها بعضهم ؛ كفرار الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وقد نازع النبى عليه الصلاة والسلام فى صلاته الشيطان [٢] وقال لعمر : « ما سلكتَ فجاً إلا سلكَ الشيطانُ فجاً غير فجك » [٣] وجاء فى عثمان بن عفان رضى الله عنه « أن ملائكة السماء تستحيي منه [٤] » ولم يرد مثل هذا بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم . وجاء فى أُسيد

(١) جزء من حديث رواه البخارى مع بعض اختلاف . وساق مسلم الحديث وفيه (وإمامكم منكم) ولم يذكر فيه أن عيسى يصلى مؤتماً به

(٢) ستأتى تتمته قريباً وانه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد

(٣) جاء فى آخر حديث رواه الشيخان فى مناقب عمر بلفظ (والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك) ولفظ قط من زيادة مسلم عن البخارى

(٤) فى رواية مسلم (ألا استحيي ممن تستحيي منه الملائكة ؟)

ابن حضير وعباد بن بشر « أنهما خرجا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة ، فإذا نور بين أيديهما ، حتى تفرقا فافترق النور معهما » [1] ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، الى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم ، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي صلى الله عليه وسلم

فيقال : كل مانقل عن الأولياء أو العلماء ، أو ينقل الى يوم القيامة ، من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها ، فهى أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات مانقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلى قد تختص [2] بأوصاف تليق بالجزئى من حيث هو جزئى ، وإن لم يتصف بها الكلى من جهة ماهو كلى . ولا يدل ذلك على أن للجزئى مزية على الكلى ، ولا أن ذلك فى الجزئى خاص به لاتعلق له بالكلى . كيف والجزئى لايكون كلياً الا بجزئى ؟ [3] إذ هو من حقيقته وداخل فى ماهيته . فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهى كالأنموذج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته

والدليل على صحة ذلك أن شيئاًمنها لايحصل الا على مقدار الاتباع والاقتداء به . ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها . ويتبين هذا بالمثال المذكور فى شأن عمر

---

(١) رواه البخارى (تيسير)

(٢) أى أن جزئيات الكلى تمتاز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات . فالجزئيات التى وجدت لبعض الصحابة من الكرامات ـ وإن ظهر بادى الرأى أنها أمور غير داخلة فى كلى كرامات الرسول ـ فالواقع ليس كذلك بل هى جزئيات من كليته . وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف فى عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان فى فراره من عمر الذى لا يقتضى تمام العصمة . فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه فى بعض الغفلات

(٣) لعل الصواب (لايكون جزئيا إلا بكلى)

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هى هروب الشيطان منه ، وذلك حفظ من الوقوع فى حبائله وحمله إياه على المعاصى . وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصية الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق . ولا حاجة الى تقرير هذا المعنى هنا ، فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر .

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة . وقد زادت مزية النبي صلى الله عليه وسلم فيه خواص . « منها » أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان ، حتى هم أن يربطه الى سارية المسجد ، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام : (هَبْ لِى مُلْكاً لاَ يَنْبَغِى لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِى) [1] ولم يقدر عمر على شيء من ذلك . « ومنها » أن النبي عليه الصلاة والسلام اطّلع على ذلك من نفسه [2] ومن عمر [3] ولم يطلع عمر على شيء منه « ومنها » أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه ، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه

وأما منقبة عثمان فلم يرد مايعارضها بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، بل نقول هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه ؛ إذ لايلزم من عدم ذكرها عدمها . وأيضاً فإن ذلك لعثمان لخاصية كانت فيه ، وهى شدة حيائه ؛ وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم أشدّ الناس حياء ، وأشدّ حياء من العذراء فى خدرها ، فاذا كان الحياء أصلها فالنبى عليه الصلاة والسلام هو الذى حواه على الكمال .

وعلى هذا الترتيب يجرى القول فى أُسيد وصاحبه ؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشى فى الطريق ليلا بلا كلفة ، والنبى عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره ، بل كان يرى فى الظلمة كما يرى فى الضوء ، بل

(١) أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما
(٢) و (٣) أى فى شأنه صلى الله عليه وسلم وفى شأن عمر

كان لايحجب بصره ماهو أكثف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه. وهذا أبلغ ، حيث كانت الخارقة فى نفس البصر لافى المبصر به؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التى ظهرت فى أمته بعده وفى زمانه

فهذا التقرير هو الذى ينبغى الاعتماد عليه ، والأخذ لهذه الأمور من جهته لاعلى الجملة . فربما يقع للناظر فيها ببادئ الرأى إشكال ، ولا إشكال فيها بحول الله . وانظر فى كلام القرافى فى قاعدة الأفضلية والخاصية

فصل

ومن الفوائد فى هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدى أحد ، فإن كان لها أصل فى كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهى صحيحة ، و إن لم يكن لها أصل فغير صحيحة و إن ظهر ببادئ الرأى أنها كرامة ؛ إذ ليس كل مايظهر على يدى الانسان من الخوارق بكرامة ، بل منها مايكون كذلك ، ومنها مالا يكون كذلك

و بيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم ، والتقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية ، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة ؛ وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض ، ليس لها فى الصحة مدخل ، ولا يوجد لها فى كرامات النبي صلى الله عليه وسلم منبع ؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على تلك النسبة ، ولا تجرى فيه تلك الهيئة ، ولا اعتمد على قران فى الكواكب ، ولا التمس سعودها أو نحوسها ؛ بل تحرى مجرد الاعتماد على من اليه يرجع الأمر كله والالتجأ اليه ، معرضا عن الكواكب وناهياً عن الاستناد اليها ، إذ قال : « أصبحَ مِن عِبادى مُؤمنٌ بى وكافرٌ »[1] الحديث ! و إن تحرى

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٠١)

وقتاً أو دعا الى تحرّيه فلسبب برىء من هذا كله ؛ كحديث التنزل ، وحديث اجتماع الملائكة طرفى النهار ، وأشباه ذلك . والدعاء أيضاً عبادة لايزاد فيها ولا ينقص ، أعنى الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التى لم يعهد مثلها فيما تقدم . وكذلك الأدعية التى لا تجد مساقها فى متقدم الزمان ولا متأخره ، ولا مستعملَ النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح ، والتى روعى فيها طبائع الحروف فى زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم ، ممالم يقل به غيرهم . و إن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل ، فذلك غير ثابت النقل ، ولا تجد له أصلا ؛ بل أصل ذلك حال حكمى ، وتدبير فلسفى لا شرعى . هذا و إن كان الانفعال الخارق حاصلا به فليس بدليل على الصحة ، كما أنه قديتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل قد يوصل بالسحر والعين الى أمثال ذلك ، ولا يكون شاهداً على صحته ؛ بل هو باطل صرف ، وتعد محض . وهذا الموضع مزلة قدم للعوامّ ولكثير من الخواص فليتنبه له .

فصل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذّر و بشّر وأنذر ، وندب[1] وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة ، والإلهام الصحيح ، والكشف الواضح ، والرؤيا الصالحة ، كان مَن فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب ، وعاملا بما ليس بخارج عن المشروع ؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك . ومن الدليل على صحته زائداً الى ما تقدم أمران :

---

(١) أى أنه صلى الله عليه وسلم رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض ، ونذارة لآخر ، وتصرفات فى بعض الشئون ، وهكذا . فمن فعل مثله صلى الله عليه وسلم كان على صواب فى عمله وقد علمت مما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة ، ولذا قال (فمن اختص بشىء الخ) وقوله (شرط ذلك) أى الآتى فى المسألة التالية

﴿ أحدهما ﴾ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك ، أمراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً ، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته . فدل على أن الأمة حكمهم فى ذلك حكمه ، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره . ويكفى من ذلك ما ترك بعده فى أمته من المبشرات . وإنما فائدتها البشارة والنذارة التى يترتب عليها الإقدام والإحجام .

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر فى رؤياه الملكين (١) وقولهما له : « نعمَ الرجلُ أنتَ لو تكثرُ الصلاةَ » فلم يزل بعد ذلك يكثر الصلاة . وفى رواية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنّ عبد اللهِ رجلٌ صالحٌ لو كان يكثرُ الصلاةَ من الليل » وقال عليه الصلاة والسلام لأبى ذرّ : « إنى أراكَ ضعيفا وإنى أحبُّ لك ما أحِبُّ لنفسى . لا تأمَّرَنَّ على اثنين ، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم » (٢) وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاء له بكثرة المال : « قليلٌ تؤدّى شكرَه خيرٌ من كثير لا تُطِيقُه » (٣) وقال لأنس : « اللهم كثّر ماله وولدَه » (٤) ودل عليه الصلاة

---

(١) أى فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه ما رتب ، ويظهر أن مقالة الرسول لأبى ذر وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة . ولتراجع رواية البخارى فى كتاب الرؤيا باب الأمن وذهاب الروع فى المنام ، ففيها أن ملكا ثالثا قال له (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فليست من كلام الملكين ، كما أن لفظ الرسول فى هذه الرواية (أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل) وهو نص الرواية الأخرى التى رواها المؤلف . فليس بظاهر جعل قوله (نعم الخ) مقولا لقال ولا لقولهما إلا بتكلف

(٢) تقدم (ج ١ — ص ١٧٧)

(٣) أخرجه فى الجامع الصغير عن البغوى والباوردى وابن قانع وابن السكن وابن شاهين عن أبى أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه فى كنوز الحقائق للمناوى عن تمام قال المناوى فى شرحه على الجامع الصغير قال البيهقى فى إسناد هذا الحديث نظر ، وهو مشهور بين أهل التفسير ، وأشار فى الاصابة إلى عدم صحة هذا الحديث فى ترجمة ثعلبة هذا ، ثم قال وفى كون صاحب هذه القصة — إن صح الخبر ولا أظنه يصح — هو البدرى

(٤) رواه الشيخان والترمذى

الصلاة والسلام أناساً شتى على ماهو أفضل الأعمال فى حق كل واحد منهم ، عملا بالفراسة الصادقة فيهم . وقال:[١] «لأعطين الراية غداً رجلا يفتح الله على يديه »[٢] فأعطاها علياً رضى الله عنه ففتح الله على يديه . وقال لعثمان بن عفان : إنه (لعلَّ الله أن يقمّصك قميصاً ، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعه)[٣] فرتب على الاطلاع الغيبي وصاياه النافعة ، وأخبر[٤] أنه ستكون لهم أنماط و يغدو أحدهم فى حُلَّة و يروح فى أخرى ، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى ، ثم قال آخر الحديث : (وأنتم اليومَ خيرٌ منكم يومئذ) وأخبر بتملك معاوية ووصّاه ،[٥] وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية ؛[٦] و بأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها[٧] ثم وصاهم كيف يصنعون ؛ وأنهم سيلقَون بعده أثرة ، ثم أمرهم بالصبر[٨] . الى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيبات التى حصلت بها فوائد الإيمان والتصديق ، والتحذير والتبشير ، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى

(١) هذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي. وهى عبارة مجملة تشمل ماكان من قبيل الوحى الملكى والالهام .وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح

(٢) رواه البخارى فى مناقب على

(٣) رواه الترمذى وحسنه عن عائشة

(٤) قال منلا على فى شرح الشفاء ان قوله (ستكون لهم انماط فى الصحيحين عن جابر . ثم قال وفى الترمذى عن على (ويغدو الخ)

(٥) روى ابن عساكر باسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية (أما انك ستلى امر أمتى من بعدى ، فاذا كان ذلك فاقبل من محسنهم وتجاوز عن مسيئهم)

(٦) جزء من حديث أخرجه أبو بكر البرقانى والاسماعيلى

(٧) رواه مسلم من طرق عن أبى ذر

(٨) عن أسيد بن حضير أن رجلا من الأنصار قال : يارسول الله استعملت فلانا ولم تستعملنى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنكم سترون بعدى أثرة فاصبروا حتى تلقونى على الحوض) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

﴿ والثانى ﴾ عمل الصحابة رضى الله عنهم بمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحى النومى ؛ كقول أبى بكر [١] : « إنما هما أخواكِ وأختاكِ » وقول عمر : « ياسارية الجبل ! » فأعمل النصيحة التى أنبأ عنها الكشف ؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال : « أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا » وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان فقال : مع أيهما كنت ؟ قال:مع القمر . قال : « كنت مع الآية الممحوة ، لاتلى عملا أبداً » ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم . ولكن يبقى هنا النظر فى شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلامُ فيه يحتمل بسطاً . فلنفرده بالكلام عليه . وهى :

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر ، إلا بشرط أن لاتخرم حكما شرعياً ولا قاعدة دينية ؛ فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق فى نفسه ، بل هو إما خيال أو وهم ، وإما من إلقاء الشيطان ؛ وقد يخالطه ماهو حق وقد لايخالطه.وجميع ذلك لا يصح اعتباره ، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذى أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عام لا خاص ، كما تقدم فى المسألة قبل هذا . وأصله لا ينخرم ، ولا ينكسر له اطراد ، ولا يحاشَى من الدخول تحت حكمه مكلف . وإذا كان كذلك فكل ماجاء من هذا القبيل الذى نحن بصدده مضاداً لما تمهد فى الشريعة فهو فاسد باطل

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد فى حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعداله فى أمر ، فرأى الحاكم فى منامه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : « لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل » فمثل هذا من الرؤيا لا معتبَرَ بها فى أمر ولا نهى ، ولا بشارة ولا نذارة ، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة . وكذلك

(١) أى لعائشة لما أبطل نحلته لها عشرين وسقا — راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الآتى ففيها القصة

سائر ما يأتى من هذا النوع . وما روى « أن أبا بكر رضى الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت » فهى قضية عين لا تقدح فى القواعد الكلية لاحتمالها ، فلعل الورثة رضوا بذلك ، فلا يلزم منها خرم أصل

وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين مغصوب أو نجس ، أو أن هذا الشاهد كاذب ، أو أن المال لزيد وقد تحصل بالحجة لعمرو ، أو ما أشبه ذلك ، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر ؛ فلا يجوز له الانتقال الى التيمم ، ولا ترك قبول الشاهد ، ولا الشهادة [1] بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر ، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة ، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية . ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام [2] بها و إن ترتبت فى الظاهر موجباتها ، وهذا غير صحيح بحال . فكذا ما نحن فيه .

وقد جاء فى الصحيح : « إنكم تختصمُون إليَّ ولعلَّ بعضكم أن يكونَ ألحنَ بحُجَّته مِن بعض ، فأحكمَ له على نحوِ ما اسمعُ منه » الحديث [3] ؛ فقيد الحكم

---

(١) لعلها ولا الحكم

(٢) أى وابطالها بعد صدورها من القاضى اعتبارا بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذى ينقض به الحكم غير صحيح. فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة تعويلا على كشف أو غيره لا يكون صحيحا . وقد يقال إن نقض الاحكام انما يكون فى جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة ، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها، فالملازمة ممنوعة أى أنه لا يلزم من التنحى عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعا إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذى صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف ، وذلك لأن نقض الاحكام يترتب عليه فساد كبير وتعطيل للأحكام ، كما أشار اليه المؤلف فى موضع آخر

(٣) بقيته (فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذنه فانما أقطع له قطعة من النار أخرجه الشيخان

بمقتضى ما يسمع وترك ما وراء ذلك . وقد كان كثير من الأحكام التى تجرى على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق و باطل ؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع ، لا على وفق ما علم . وهو أصل فى منع الحاكم أن يحكم بعلمه

وقد ذهب مالك فى القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم ، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب ؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكما بعلمه . هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التى لا ريبة فيها ، لا من الخوارق التى تداخلها أمور . والقائل (١) بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة الى العلم المستفاد من العادات ، لا من الخوارق . ولذلك لم يعتبره (٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحجة العظمى . وحكى ابن العربى عن قاضى القضاة الشاشى المالكى ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة فى الأحكام ، جريا على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً . قال ولشيخنا فخر الاسلام أبى بكر الشاشى جزء فى الرد عليه . هذا ما قال . وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها

فإن قيل : هذا مشكل من وجهين :

(أحدهما) أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكاشفات والكرامات ؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم فى الظاهر تناولها ، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود . ألا ترى الى ما جاء عن الشبلى حين اعتقد أن لا يأكل إلا من الحلال ، فرأى بالبادية شجرة تين ، فهم أن يأكل منها فنادته الشجرة : أن

---

(١) قال ابن العربى فى كتاب الاحكام اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضى لا يقتل بعلمه ، وان اختلفوا فى سائر الأحكام هل يحكم بعلمه أم لا

(٢) أى فقد كان يطلع على ما فى الأمر من حق وباطل ، ومع ذلك كان يعول فى حكمه على القانون الشرعى من اعتبار مقتضى الظواهر

لا تأكل منى فإنى ليهودى [1] وعن عباس ابن المهتدى أنه تزوج امرأة ، فليلة الدخول وقع عليه ندامة ، فلما أراد الدنو منها زجر عنها ، فامتنع وخرج ، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج . وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا ؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عرق فى بعض أصابعه اذا مد يده الى ما فيه شبهة تحرك ، فيمتنع منه

وأصل ذلك حديث [2] أبى هريرة رضى الله عنه وغيره فى قصة الشاة المسمومة وفيه فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم ، وقال : « ارفعوا أيديكم فإنها أخبرتنى أنها مسمومة » ومات بشر بن البراء الحديث ! فبنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك القول ، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار . وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا ، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ ، وذلك فى قصة بقرة بنى اسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها ، فأحياه الله وأخبر بقاتله ، فرتّب عليه الحكم بالقصاص ، وفى قصة الخضر فى خرق السفينة وقتل الغلام ، وهو ظاهر فى هذا المعنى ، الى غير ذلك مما يؤثر فى معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وكرامات الأولياء رضى الله عنهم

(والثانى) أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة الى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة الينا ، فكما لو دلنا أمر عادى على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب ، فكذلك ههنا ، إذ لا فرق بين إخبار من عالم الغيب أو من عالم الشهادة ، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة فى الماء ، ورؤيتها بعين الكشف الغيبى . فلابد أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك . ومن فرق بينهما فقد أبعد

(١) أى مملوكة ، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية . وأما كونها ليهودى بهذا الوصف فلا تأثير له فى أصل الحكم ، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه تنحى عنها وهى لكافر

(٢) أخرجه البخارى

فالجواب أن لانزاع بيننا فى أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صوابا ، وعملا بما هو مشروع على الجملة . وذلك من وجهين :

(أحدهما) الاعتبار بما كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه ، فيلحق به فى القياس ما كان فى معناه ؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختص بالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الخارقة ، بدليل الواقع . وانما يختص به من حيث كان معجزاً . وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ[1] فى شريعتنا . على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه[2] بعض العلماء ، بناء على ما ثبت عنده من العادات . أما قتل الغلام فلا يمكن القول به . وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين ، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي فى قول المقتول: دمى عند فلان

(والثانى) على فرض أنه لايقاس — وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى ، اذ الجارى عليها العمل بالقياس — ولكن ان قدرنا عدمه فنقول : ان هذه الحكايات عن الأولياء مستندة الى نص شرعى ، وهو طلب اجتناب حَزاز القلوب الذى هو الإثم . وحزاز القلوب يكون بأمور لاتنحصر ، فيدخل فيها هذا النمط . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « البرُّ ما اطمأنَّت اليه النفس . والإثمُ ماحاكَ فى صدرك »[3] فإذاً لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية ، عند من

(١) لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كانت هذه القصة فى معناه ، حتى يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر فى معناه شىء فى شرعنا ، فنلحق به بطريق القياس

(٢) أى أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لاينجو من الغصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه ، أى وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ

(٣) قال النووى فى الاربعين : وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال (جئت تسأل عن البر؟) قلت : نعم قال (استفت قلبك البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ماحاك فى النفس وتردد فى الصدر وان أفتاك الناس وأفتوك) رويناه فى مسندى أحمد والدارمى باسناد حسن

فسر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذى لاينضبط إلى أمر معلوم . ولكن ليس فى اعتبار مثل هذه الأمور مايخل بقاعدة شرعية . وكلامنا إنما هو فى مثل مسألة ابن رشد وأشباهها . وقتل الخضر الغلام على هذا لايمكن القول بمثله فى شريعتنا ألبتة . فهو حكم منسوخ . ووجه ماتقرر أنه إن كان ثم من الحكايات مايشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه ؛ فإنّ أصل الحكم بالظاهر مقطوع به فى الأحكام خصوصاً ، وبالنسبة إلى الاعتقاد فى الغير عموماً أيضاً ؛ فإنّ سيد البشر صلى الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحى ، يُجرى الأمور على ظواهرها فى المنافقين وغيرهم ، وإن علم بواطن أحوالهم . ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ماجرت عليه

ولا يقال : إنما كان ذلك من قبيل ماقال : « خوفا أن يقولَ الناسُ إنّ محمداً يقتل أصحابه » فالعلة أمر آخر ، لا مازعمت . فإذا عدم ماعلل به فلا حرج

لأنا نقول : هذا من أدل الدليل على ماتقرر ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدى إلى أن لايحفظ ترتيب الظواهر ؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح ، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبى ربما شوش الخواطر ، وران على الظواهر ؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة . ألا ترى الى باب الدعاوى المستند الى أن « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ولم يستثن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج الى البينة فى بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه ، فقال : « من يشهد لى ؟ » حتى شهد له خزيمة بن ثابت ، فجعلها الله شهادتين . فما ظنك بآحاد الأمة ؟ فلو ادعى أكبر (١) الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعى واليمين على من أنكر . وهذا من ذلك ، والنمط واحد . فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهى

(١) لعلها (أكذب) ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر فى بيان أنه لابد من الجرى على قاعدة الشرع بلا تعلل بشىء آخر

الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع بل عدوا أنه من الشيطان. وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة[1].

وما ذكر من تكليم الشجرة فليس بمانع شرعي ، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلَّم ؛ كما لو وجد في الفلاة صيدا فقال له : إني مملوك ، وما أشبه ذلك ، لكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله ، أو ظن طعام بموضع آخر ، أو غير ذلك . وكذلك سائر ما في هذا الباب . أو نقول : كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة ، كما يترك الانسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك ، حسبما يذكر بعد بحول الله تعالى . وكذلك نقول في الماء الذي كوشف أنه نجس أو مغصوب . وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لا ينخرم له أصل شرعي في الظاهر ، بل يصير منتقلا من جائز إلى مثله ، فلا حرج عليه ؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف إعمالا للظاهر ، واعتماداً على الشرع في معاملته به ، فلا حرج عليه ولا لوم ؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمراً شرعياً ، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض ؛ كيف وهي نتائج عن اتباعه . فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لا يكون ألبتة

وتأمّلْ ما جاء في شأن المتلاعنين ؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن جاءتْ به على صفةِ كذا فهو لفلان ، وإن جاءت به على صفةِ كذا فهو لفلان[2] » فجاءت به على احدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه ، ومع ذلك فلم يقم الحد عليها . وقد جاء في الحديث نفسه : « لولا الأيمان لكان لي ولها شأنٌ » فدل على أن الأيمان هي المانعة ، وامتناعه مما هم به يدل على أن ما تفرس به لا حكم له حين شرعية الأيمان ولو ثبت بالبينة أو بالاقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دارئة للحد عنها

والجواب على السؤال الثاني أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها فليس

(١) أي لما يأتي بعد (٢) أخرجه أبو داود

ذلك بموجب لإعمالها على الاطلاق ، اذا لم يثبت ذلك شرعا معمولا به . وأيضاً فان الخوارق إن جاءت تقتضى المخالفة فهى مدخولة قد شابها ماليس بحق : كالرؤيا غير الموافقة ، كمن يقال له « لاتفعل كذا » وهو مأمور شرعا بفعله ، أو « افعل كذا » وهو منهى عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب ، أو من سلك وحده بدون شيخ . ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة ، غير ملتفتين فيها الى هذه الأشياء .

فان قيل : هذا يقتضى أن لايعمل عليها ، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها .

قيل : إن المنفى هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية . فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفى

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط ، فأين يسوغ العمل على وفقها ؟

فالقول فى ذلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التى فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم . وذلك على أوجه :

(أحدها) أن يكون فى أمر مباح ؛ كأن يرى المكاشف أن فلانا يقصده فى الوقت الفلانى ، أو يعرف ما قصد اليه فى إتيانه من موافقة أو مخالفه ، أو يطلع علي مافى قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل ، وما أشبه ذلك ، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد اليه ، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر ، فهذا من الجائز له ؛ كما لو رأى رؤيا تقتضى ذلك ، لكن لايعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم

(والثانى) أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها ؛ فان العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته ، فقد يلحقه بسبب الالتفات اليها عجب أو غيره ؛ والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هى فتنة واختبار ، لينظر كيف تعملون .

وقد تقدم ذكره . فاذا عرضت حاجة ، أو كان لذلك سبب يقتضيه ، فلا بأس . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات للحاجة الى ذلك . ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه ، بل كان ذلك فى بعض الأوقات وعلى مقتضى الحاجات ، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه « يراهم من وراء ظهره » لما لهم فى ذلك من الفائدة المذكورة فى الحديث[1] . وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك . وهكذا سائر كراماته ومعجزاته . فعمل أمته بمثل ذلك فى هذا المكان أولى[2] منه فى الوجه الأول ؛ ولكنه مع ذلك فى حكم الجواز ، لما تقدم من خوف العوارض كالعجب ونحوه . والإخبار فى حق النبي عليه الصلاة والسلام مسلم ، ولا يخلو إخباره من فوائد ، ومنها تقوية إيمان كل من رأى ذلك أو سمع به ، وهى فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا

(والثالث) أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته . فهذا أيضاً جائز ، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا ، أو لا يكون إن فعل كذا ، فيعمل على وفق ذلك ، على وزان الرؤيا الصالحة ، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا ؛ كما روى عن أبي جعفر بن تركان قال : كنت أجالس الفقراء ففتح عليّ بدينار فأردت أن أدفعه اليهم ، ثم قلت فى نفسى : لعلى أحتاج اليه ، فهاج بى وجع الضرس فقلعت سناً ، فوجعت الأخرى حتى قلعتها ، فهتف بى هاتف : إن لم تدفع اليهم الدينار لا يبقى فى فيك سنٌّ واحدة * وعن الروذبارى قال : فىّ استقصاء فى أمر الطهارة ، فضاق صدرى ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبى ، فقلت : يارب عفوك ! فسمعت هاتفاً يقول : العفو فى العلم ، فزال عنى ذلك .

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لامحيص من اعتباره فى العمل بمقتضى الخوارق .

---

(١) الحديث (أقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهرى)

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التى يرجو نجاحها ، بل مجرد أمر جائز . أما هنا فانه وإن كان جائزاً أو فى حكمه خشية العوارض ، إلا أنه مقيد بأن يكون لفائدة يرجو نجاحها

وهو المطلوب . وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالا يحتذى حذوه ، وينظر فى هذا المجال الى جهته . وقد أشار هذا النحو الى التنبيه على أصل آخر ، وهى :

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن الشريعة كما أنها عامة فى جميع المكلفين ، وجارية على مختلفات أحوالهم ، فهى عامة أيضاً بالنسبة الى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كل مكلف ؛ فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن ، كما نرد إليها كل ما فى الظاهر . والدليل على ذلك أشياء :

(منها) ما تقدم فى المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة .

(والثانى) أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها ، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكما عليها ، بتخصيص عموم ، أو تقييد إطلاق ، أو تأويل ظاهر ، أو ما أشبه ذلك ، لكان غيرها حاكماً عليها ، وصارت هى محكوماً عليها بغيرها . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه .

(والثالث) أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها فى نفسها . وذلك أنها قد تكون فى ظواهرها كالكرامات وليست كذلك ، بل أعمالاً من أعمال الشيطان ؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبى ميسرة المالكى أنه كان ليلة بمحرابه يصلى و يدعو و يتضرع ، وقد وجد رِقَّة ، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم ، ثم بدا له وجه كالقمر ، وقال له : « تملَّأْ من وجهى يا أبا ميسرة ! فأنا ربُّك الأعلى » فبصق فيه وقال له : اذهب يالعين عليك لعنة الله . وكما يحكى عن عبد القادر الكيلانى أنه عطش عطشاً شديداً ، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبهَ الرَّذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحللت

لك المحرمات » فقال له : اذهب يالعين . فاضمحلت السحابة . وقيل له : بم عرفت أنه ابليس ؟ قال : بقوله « قد أحللت لك المحرمات » . هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حكما فيها لما عرف أنها شيطانية

وقد نزعت الى هذا المنزع فى ابتداء الوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خديجة بنت خويلد زوجه رضى الله عنها ، فإنها قالت له : « أى ابن عم ! أتستطيع أن تخبرنى بصاحبك هذا الذى يأتيك إذا جاءك ؟ قال : نعم . قالت : فإذا جاءك فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يابن عم ! فاجلس على فخذى اليسرى . فجلس ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : نعم . ثم حولته الى فخذها اليمنى ، ثم الى حجرها ، وفى كل ذلك تقول : هل تراه ؟ فيقول نعم . قال الراوى فتحسرت ، وألقت خمارها ، والنبىُّ صلى الله عليه وسلم جالس فى حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : لا . وفى رواية أنها أدخلته بينها و بين دِرعها ، فذهب عند ذلك . فقالت : يا ابنَ عم اثبُتْ وأبشرْ ، فوالله إنه لملك ، ما هذا بشيطان . (١)

ولا يقال : إنّ ثم مدارك آخر يختص بها الولى ، لا يفتقر بها الى النظر الشرعى لأنا نقول : إن كان كما قلت على فرض تسليمه ، فتلك المدارك من جملة الكرامات والخوارق ؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله . فلا فرق بينها و بين غيرها من الخوارق المشاهدة . فلابد إذاً من حكَم يحكم بصحتها ، وشاهد يشهدلها ، و إذ ذاك يلزم التسلسل ، وهو محال . ولا يكتفى فى ذلك بدعوى الوِجدان ؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحته ولا فساده ، لأن الآلام واللذات من المواجد التى لا تنكر ، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعا . وكذلك سائر الأمور التى لا يقدر الانسان على الانفكاك عنها ؛ فالغضب مثلا إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجد من غير فرق ، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله ، ومذموماً إذا كان لغير الله . ولا يفرق بينها الا النظر الشرعى ، إذ لا يصح أن يقال

(١) القصة رواها ابن اسحاق

هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعى ، لأن الحمد والذم راجعان الى الشرع لا الى العقل . فمن أين أدرك أنه محمود شرعا ؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلا . ولا يصح أيضا أن ينسب تمييزه الى المربى والمعلم ، لأن البحث جار فيه أيضا

وإنما الذى يشكل فى المسألة أن الخوارق لا قدرة للانسان على كسبها ولا على دفعها ؛ إذ هى مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده . فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له ؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة ، أو ورود الأفراح عليه كذلك من غير اكتساب . فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعا ، ولا يتعلق بها حكم شرعى ، كذلك فى مسألتنا. بل أشبه شىء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه . فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير ؛ كما إذا أتلف المجنون مالا ، أو قتل نفسا ، أو شرب خمرا فى حال جنونه . ألا ترى ما يحكى عن جملة منهم فى استغراقهم فى الأحوال حتى تمضى عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون ، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم فى المكاشفات والمنازلات ، فلا يَفُون ، ويكاشَفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم (١) ، الى ما أشبه ذلك . فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولا عنهم ، وهو داخل عليهم شاءوا أم أبَوا ، فكيف ينكر فى نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة ؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف فى إثبات أصل المسألة ، وما اعترض به لا اعتراض به ؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان فى كسبها ولا دفعها ، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات. وقد مر أن الأسباب هى التى خوطب المكلف بها أمراً أو نهياً ، ومسبباتها خلقٌ لله . فالخوارق من جملتها . وتقدم أيضا أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فمنسوب الى المكلف حكمه ، من جهة التسبب ؛ لأجل

(١) وهو محرم بحسب الشريعة ، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار

أن عادة الله فى المسببات أن تكون على وزان الأسباب فى الاستقامة والاعوجاج ، والاعتدال والانحراف ؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية ، فبقدر اتباع السنة فى الأعمال ، وتصفيتها من شوائب الأكدار ، وغيوم الأهواء ، تكون الخارقة المترتبة . فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها ، كذلك ما نحن فيه . وقد قال تعالى : (إنما تُجْزَوْنَ ما كنتم تَعْمَلُون)وقال : (هل تُجْزَوْنَ إلا بما كنتم تكْسِبون) ، « إنما هى أعمالكم أحصيها لكم ، ثم أوفيكم إياها »[(١)] وهو عام فى الجزاء الدنيوى والأخروى . وفروع الفقه فى المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات . فالموضع مقطوع به فى الجملة

وإذا ثبت هذا فما ظهر فى الخارقة من استقامة أو اعوجاج فمنسوب الى الرياضة المتقدمة . والنتائج تتبع المقدمات بلا شك . فصار الحكم التكليفى متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها ، فلا تسلم لصاحبها . وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعى ، بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكلف ، فإنه لا يتعلق به حكم تكليفى . ولو فرضنا أن المكلف تسبب فى تحصيله لكان منسوبا اليه ، ولتوجه التكليف اليه ، كالشكر[(٢)] ونحوه . فحصل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها ، لا يخرج عن حكمه شىء منها والله أعلم

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث الى يوم القيامه فلا يصح ردها ولا قبولها الا بعد عرضها على أحكام الشريعة . فان ساغت هناك فهى صحيحة مقبولة فى موضعها ، وإلا لم تقبل . إلا الخوارق الصادرة على أيدى الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد ؛ لأنها واقعة على الصحة قطعا فلا يمكن فيها غير

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٩٢)

(٢) لعله السكر بالسين يدخله الانسان على نفسه بشرب المسكر مثلا فيكون معاملا بنتائجه

ذلك . ولأحل هذا حكم إبراهيم عليه السلام فى ذبح ولده بمقتضى رؤياه ، وقال له ابنه : (يا أَبَتِ افعَلْ ما تُؤْمَر) وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم

وبيان عرضها أن تُفرض الخارقةُ واردة من مجارى العادات ، فان ساغ العمل بها عادة وكسبا ، ساغت فى نفسها ، والا فلا ؛ كالرجل يكاشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على مالا يجوز له أن يطلع عليه وان لم يكن مقصودا له ، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها ، أو يكاشف بمولود فى بطن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شىء من اعضائها التى لا يسوغ النظر اليها فى الحس ، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول: أنا ربك ، أو يرى صورة مكيفة مقدرة : تقول له أنا ربك ، أو يرى ويسمع من يقول له : قد أحللت لك المحرمات ، وما أشبه ذلك من الأمور التى لا يقبلها الحكم الشرعى على حال . ويقاس على هذا ماسواه . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

لما كان التكليف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين [1] ، وجب أن ينظر فى حكام العوائد ، لما ينبنى عليها بالنسبة الى دخول المكلف تحت حكم التكليف

فمن ذلك أن مجارى العادات فى الوجود أمر معلوم لا مظنون ؛ وأعنى فى الكليات لا فى خصوص الجزئيات . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن الشرائع بالاستقراء إنما جىء بها على ذلك . ولنعتبر بشريعتنا ؛ فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة الى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان

(١) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم ، أم كانت تابعة للموجودات الأخرى التى لهم بها علاقة وارتباط ما فى هذه الحياة ، كما يؤخذ من تقريره بعد

واحد[1]، وعلى مقدار واحد،وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر. وذلك واضح فى الدلالة على أن موضوعات التكاليف — وهى أفعال المكلفين — كذلك. وأفعال المكلفين انما تجرى على ترتيبها إذا كان الوجود باقيا على ترتيبه. ولو اختلفت العوائد فى الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب. فلا تكون الشريعة على ماهى عليه. وذلك باطل

(والثانى) أن الإخبار الشرعى قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة الى قيام الساعة؛ كالاخبار عن السموات والأرض وما بينهما وما فيهما من المنافع [2] والتصاريف والأحوال، وأن سنة الله لا تبديل لها، وأن لا تبديل لخلق الله، كما جاء بالزام الشرائع على ذلك الوزان أيضا. والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبَره بحال، فان الخلاف بينهما محال

(والثالث) أنه لولا ان اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلا عن تعرف فروعه؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة الا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة فى الحال والاستقبال كما

(١) فمثلا كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً. والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلك وشرائطها وأركانها واحدة، ومبطلاتها واحدة وآدابها واحدة. لا اختلاف فى ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر. لأن العوائد التى بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة. فلا تكون فى قرن من القرون حرجة. وفى قرن ميسورة. وقس على ذلك بقية التكاليف

(٢) كنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب، والماء والنار. والأرض وما عليها والبحار وما فيها (والتصاريف) أى الأسباب والمسببات فى هذه الأمور وفى أفعال الانسان والحيوان. وما ينشأ عن ذلك (والأحوال) أى من الحياة والموت والصحة والمرض، والملاذ والشهوات، إلى غير ذلك من السنن الكونية التى ربط بها الخالق هذه الكائنات

اطردت فى الماضى ، ولا معنى للعادة الا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن التحدى لم يقع الا على الوجه المعلوم فى أمثاله . فاذا وقع مقترنابالدعوة خارقا للعادة، علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرد الا والداعى صادق . فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطرارا ؛[1] لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدى ، لكن العلم حاصل ، فدل على أن ما انبنى عليه العلم معلوم أيضاً . وهو المطلوب

فإن قيل هذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم ، بل إن كان فظنون : والدليل على ذلك أمران :

« أحدهما » أن استمرار أمر فى العالم مساو لابتداء وجوده ; لأن الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر ، والامدادُ ممكنٌ أن لا يوجد ، كما أن استمرار العدم على الموجود فى الزمن الأول كان ممكنا ، فلما وجد حصل أحد طرفى الامكان مع جواز بقائه على أصل العدم ، فكذلك وجوده فى الزمان الثانى ممكن ، وعدمه كذلك . فإذا كان كذلك فكيف يصح — مع إمكان عدم استمرار وجوده — العلم باستمرار وجوده ؛ هل هذا إلا عين المحال ؟

« والثانى» أن خوارق العادات فى الوجود غير قليل ، بل ذلك كثير ، ولا سيما ماجرى على أيدى الأنبياء عليهم السلام من ذلك . وكذلك ما انخرق للأولياء من هذه الأمة وفى الأمم قبلها من العادات . والوقوع زائد على مجرد الإمكان ، فهو أقوى فى الدلالة ، فإذاً لا يصح أن يكون مجارى العادات معلومة البتة

فالجواب عن الأول أن الجواز العقلى غير مندفع عقلا ، وإنما اندفع بالسمع القطعى . وإذا اندفع بالسمع — وهو جميع ما تقدم من الأدلة — لم يفد حكم الجواز العقلى.

(١) لأنه لاسبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة ، وأن خرقها لايكون بدون الدعوة والتحدى. فقوله (لأن وقوع الخ) تكميل لتوجيه الملازمة

ولا يقال : إن هذا تعارض فى القطعيات وهو محال .

لأنا نقول : انما يكون محالا إذا تعارضا من وجه واحد ، وليس كذلك هنا ، بل الجواز العقلى هنا باق على حكمه فى أصل الإمكان ، والامتناعُ السمعى راجع الى الوقوع . وكم من جائز غير واقع . وكذلك نقول : العالم كان قبل وجوده ممكنا أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد ، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه الى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة . وقد كان من جهة علم الله فيه لابد أن يوجد ، فواجبٌ وجودُه ، ومحالٌ استمرارُ عدمه ، وإن كان فى نفسه ممكن البقاء على أصل العدم . ولذلك قالوا : من الجائز تنعيم من مات على الكفر ، وتعذيب من مات على الاسلام ؛ ولكن هذا الجائز محال الوقوع ، من جهة اخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون ، وأن المسلمين هم المنعَّمون . فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد . كذلك ههنا . فالجواز من حيث نفس الجائز ، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج . فلا يتعارضان .

وعن الثانى أنا قدمنا أن العلم المحكوم به على العادات انما هو فى كليات الوجود لا فى جزئياته . وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التى لا تخرم كلية ؛ ولذلك لم يدخل ذلك على أ باب العوائد شكا ولا توقفا[1] فى العمل على مقتضى العادات ألبتة . ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الخوارق كما تقدم . وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجارى العادات ، وأصله للفخر الرازى رحمه الله تعالى . فإذا رأينا جزئيا انخرقت فيه العادة على شرط ذلك ، دلنا على ما تدل عليه الخوارق : من نبوة النبى صلى الله عليه وسلم ان اقترنت بالتحدى ، أو ولاية الولى إن لم تقترن ، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك . ولا يقدح انخراقها فى علمنا باستمرار العادات الكلية ، كما إذا رأينا عادة جرت فى جزئية من هذا العالم فى الماضى

(١) وإلا لما عمرت الدنيا . لأن عمارتها بأخذ الناس فى أسباب ذلك مبنية على ان العوائد فى ترتب المسببات مستمرة ، وإن كانوا يشاهدون أحيانا شيئا من انخرام العادة

والحال غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها فى الاستقبال ، وجاز عندنا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها ؛ ولايقدح ذلك فى علمنا باستمرار العاديات الكلية . وهكذا حكم سائر مسائل الأصول . ألا ترى أن العمل بالقياس قطعى ، والعمل بخبر الواحد قطعى ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعى ، الى أشباه ذلك ، فاذا جئت الى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا ، أو أخذت فى فى العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لاقطعيا — وكذلك سائر المسائل — ولم يكن ذلك قادحاً فى أصل المسألة الكلية . وهذا كله ظاهر

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

العوائد المستمرة ضربان : « أحدهما » العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها ؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها ايجابا أو ندباً ، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلا وتركا « والضرب الثانى » هى العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى

(فأما الأول) فثابت أبداً ، كسائر الأمور الشرعية ؛ كما قالوا فى سلب العبد أهلية الشهادة ، وفى الأمر بإزالة النجاسات ، وطهارة التأهب للمناجاة ، وستر العورات ، والنهى عن الطواف بالبيت على العرى ، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية فى الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فانها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع . فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها (١) . فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال مثلا : إن قبول شهادة العبد لاتأباه محاسن العادات الآن ، فلنجزه ، أو إن كشف العورة الآن ليس

(١) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها ، وأثبت لها حكما شرعيا . فتغير عادة الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها . بخلاف الضرب الثانى فانه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه ، لكنه ينبنى على عرف الناس فيه حكم شرعى يختلف باختلاف عرفهم

بعيب ولاقبيح ، فلنجزه ، أو غير ذلك ، إذلو صح مثل هذا لـكان نسخاًللأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشرعية باطل

(وأما الثانى) فقد تكون العوائد ثابتة ، وقد تتبدل. ومع ذلك فهى أسباب لأحكام تترتب عليها

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب ، والوقاع والنظر ، والكلام ، والبطش والمشى ، وأشباه ذلك . وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال فى اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً .

والمتبدلة :

(منها) ما يكون متبدلاً فى العادة من حسن الى قبح ، وبالعكس : مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع فى الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح فى البلاد المشرقية ، وغير قبيح فى البلاد المغربية ، فالحكم الشرعى يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحاً فى العدالة ، وعند أهل المغرب غير قادح.

(ومنها) ما يختلف فى التعبير عن المقاصد ، فتنصرف العبارة عن معنى الى[1] عبارة أخرى ، إما بالنسبة الى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم ، أو بالنسبة الى الأمة الواحدة ، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع فى صنائعهم مع اصطلاح الجمهور ، أو بالنسبة الى غلبة الاستعمال فى بعض المعانى ، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه الى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شىء آخر ، أو كان مشتركاً فاختص ، وما أشبه ذلك . والحكم أيضا يتنزل على ماهو معتاد فيه ، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده ، وهذا المعنى يجرى كثيراً فى الأيمان والعقود والطلاق ، كناية وتصريحاً .

(ومنها) ما يختلف فى الأفعال فى المعاملات ونحوها ، كما إذا كانت العادة

(١) لعل الأصل (إلى معنى عبارة)

فى النكاح قبض الصداق قبل الدخول ، أو فى البيع الفلانى أن يكون بالنقد لا بالنسيئة ، أو بالعكس ، أو الى أجل كذا دون غيره . فالحكم أيضاً جار على ذلك حسبما هو مسطور فى كتب الفقه .

(ومنها) ما يختلف بحسب أمور خارجة [1] عن المكلف ، كالبلوغ فانه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض ، او بلوغ سن من يحتلم أو من تحيض . وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق ، أو عوائد لدات المرأة أو قراباتها ، أونحو ذلك . فيحكم لهم شرعا بمقتضى العادة فى ذلك الانتقال .

(ومنها) ما يكون فى أمور خارقة للعادة ، كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة . فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة ، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد فى الناس بالنسبة اليه فى حكم العدم . فإنه إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة . وقديكون الاختلاف من أوجه غير هذه . ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات ، وعليها تتنزل أحكامه ، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة ، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه .

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ، فليس فى الحقيقة باختلاف فى أصل الخطاب [2] ؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدى ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك ، لم يحتج فى

(١) كاختلاف الأقطار فى الجو حرارة وبرودة ، فى الحارة يعجل البلوغ وفى الباردة يبطىء . وقوله (وكذلك الحيض) أى مدته فى كل حيضة ، ومعاودته فى كل شهر أو أكثر مثلا

(٢) أى بنسخه مثلا

الشرع الى مزيد . وإنما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها ؛ كما فى البلوغ مثلا ، فإن الخطاب التكليفى مرتفع عن الصبى ما كان قبل البلوغ ؛ فاذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف فى الخطاب . وإنما وقع الاختلاف فى العوائد ، أو فى الشواهد (١) . وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم ؛ بل الحكم أن الذى ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق ؛ لأنه مدعى عليه . وهكذا سائر الأمثلة فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق . والله أعلم

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

العوائد الجارية ضرورية الاعتبارِ شرعاً ، كانت شرعيةً فى أصلها أو غيرَ شرعية ، أى سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا . أما المقررة
ل فأمرها ظاهر . وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك . فالعادة
بأن الزجر سبب الانكفاف (٢) عن المخالفة ؛ كقوله تعالى : (ولكم فى
ب حياةٌ) فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع ؛ إذ كان
شرعاً لغير فائدة . وذلك مردود بقوله : (ولكم فى القصاصِ حياةٌ) .
لك البذر سبب لنبات الزرع ، والنكاح سبب للنسل ، والتجارة سبب لنماء
، عادة ؛ كقوله: (وابتغُوا ما كَتَبَ اللهُ لكُم) (وابتَغُوا مِن فَضْلِ الله) .
يس عليكم جُناحٌ أن تبتغُوا فَضلا مِن ربكُم) وما أشبه ذلك مما يدل على

---

(١) كما مثله بالصداق ، فان العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه

(٢) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة فى الناس . وليست مما يتعلق بها فى ذاتها حكم شرعى من إذن أو نهى ، لأنها ترجع إلى غرائز فى الانسان . ومع ذلك فاعتبارها شرعا ضرورى ، لأنه رتب عليها أحكاما كالقصاص من القاتل مثلا

وقوع المسببات [1] عن أسبابها دائما . فلو لم تكن [2] المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لـكان خلافا للدليل القاطع . فـكان ما أدى اليه باطلا .

ووجه ثان وهو ماتقدم [3] في مسألة العلم بالعاديات ، فإنه جار ههنا

ووجه ثالث [4] وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح ، لزم القطع

---

(١) أى يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات ، التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائما فيرتب عليها أحكاما كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب

(٢) أى فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعا. لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات . لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها ، فتكون معتبرة شرعا . فقوله (المسببات) أى باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا اليها وهي جرى العادة بتسببها عن أسبابها ، لأن هذا هو المطلوب في المسألة

(٣) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة ، فان ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم ، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب

(٤) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الانسان ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية . وذلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة ، ولا يخفى عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح ، ولا يحتاج إلى كلفة ، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع ، لأن إخراجه عن مقتضى ماسبق يكون تكليفا بما لا يطاق أو بما فيه حرج . أما توجيهه للثالث فمعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح ، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات ، فيكون قد اعتبرها . وهو المطلوب ، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكلف به أمر عادي ، فان كان معتبرا عند الشارع في توجيه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب . وإن لم يعتبرها لزم تكليف ما لا يطاق . ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعا بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات . أعنى من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هذه الأدلة ، كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلا . بخلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين . وكل صحيح

بأنه لابد من اعتباره العوائد ؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد ، دل على جريان المصالح على ذلك ؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح ؛ والتشريع دائم كما تقدم ، فالمصالح كذلك . وهو معنى اعتباره للعادات فى التشريع

ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف مالا يطاق ، وهو غير جائز أو غير واقع . وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة فى توجه التكليف ، أو لا . فان اعتبرفهو ما أردنا . وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر ، وعلى غير العالم والقادر ، وعلى من له مانع ومن لا مانع له . وذلك عين تكليف مالا يطاق . والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة

فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعا فلا يقدح فى اعتبارها انخراقها ، ما بقيت عادة على الجملة . وإنما ينظر فى انخراقها

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة الى جزئى ، فيخلفها فى الموضع حالة إما من حالات الأعذار المعتادة فى الناس ، أو من غير ذلك . فان كانت منخرقة بعذر فالموضع للرخصة ؛ وإن كانت من غير ذلك فإما الى عادة أخرى دائمة[1] بحسب الوضع العادى ، كما فى البائل من جرح صار معتاداً . فهذا راجع الى حكم العادة الأولى ، لا الى حكم الرخص كما تقدم . وإما الى غير عادة ، أو الى عادة لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لاتخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض

---

(١) أى تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد ، بأن انسد مثلا مسلك البول المعتاد فى أمثاله

المعتاد (١) والسفر المعتاد بالنسبة الى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك .

وان انخرقت الى غير معتاد فهل يكون لها حكمها فى نفسها ، أو تجرى عليها أحكام العوائد التى تناسبها ؟

ولابد من تمثيلها أولا ، ثم النظر فى مجارى تلك الأحكام فى الخوارق .

فمن ذلك (٢) توقف عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه عن إكراه من منع الزكاة ، وقوله لمن كتب له بذلك « دعوه » . وقصة ربعىّ بن حِراش حين طلب الحجاج ابنه ليقتله ، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره ، والأب عارف بما يراد من ابنه (٣) . وقصة أبى حمزة الخُراسانى حين وقع فى البئر ثم سُد رأسها عليه ولم يستغث . وحديث أبى زيد مع خَدِيمِه (٤) لما حضرهما شقيق البلخى وأبو تراب النخشبى فقالا للخديم : كل معنا . فقال أنا صائم . فقال أبو تراب : كل ولك أجر صوم شهر . فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة ، فأبى . فقال أبو زيد

(١) غير ظاهر مع موضوع الكلام وهو حالة من غير الأعذار المعتادة فى الناس ، لأن المرض وما معه من المعتاد الذى قال عنه إنه محل الرخصة . فلو مثله بمن بال من جرح صار معتادا ، لكنه يبول أيضا من المحل المعتاد فهو يبول من محلين القبل مثلا والجرح ، معتادا فيهما ، فهى عادة ليست من الأعذار المعتادة ، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الاولى ، لكان ظاهرا

(٢) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان فى العوائد غير المقررة شرعا ، وهو القسم الثانى فى المسألة لكن المسائل الآتية كلها فى العادات التى جاء لها تقرير من الشارع أمرا أو نهياً أو إذنا فيكون الفصل مشتملا على انخراق العادة وبيان أحكامها فى القسمين

(٣) يعنى والعادة الشرعية فى مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلما ، مادام الدفاع عنه لا يضر المدافع

(٤) لم يرد فى القاموس وشرحه « خديم » بل قال فى جمع خدمان لخادم : أنه عامى ، وكأنهم تصوروا فيه أنه جمع خديم . ككثبان جمع كثيب

دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذلك الشاب فى السرقة بعد سنة ، وقطعت يده . ومنه دخول البرية بلازاد [1] ، ودخول الأرض المسبعة وكلاهما من الإلقاء باليد الى التهلكة .

فالذى يقال فى هذا الموضع — بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح — أن هذه الأمور لاينبغى حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاحهم ، بناء على الأخذ بتحسين الظن فى أمثالهم ، كما أنا مؤاخذون بذلك فى سلفنا الصالح من الصحابة رضى الله عنهم ، وغيرهم ممن سلك فى التقوى والفضل سبيلهم ، وانما ينظر فيها بناء على أنها جارية على مايسوغ شرعا .

وعند ذلك فلا يخلو مابنوا عليه أن يكون غريبا من جنس العادى ، أو لا يكون من جنسه

(فان كان الأول) لحق بجنس أحكام العادات .

مثاله الأمر بالإفطار ، فانه يمكن أن يكون مبنيا على رأى من يرى المتطوع أمير نفسه ، وهم الأكثر ، فتصير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى . ومثل هذا مخوف العاقبة ، لاسيما بالنسبة الى موافقة من شهر فضله وولايته . وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة ، لعله كان نوعا من الاجتهاد ؛ إذ عامله معاملة المغفلين المطرحين فى قواعد الدين ، ليردجر بنفسه وينتهى عما هم به . وكذلك وقع ؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه ، لا أنه أراد تركه جملة ، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله ، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على المتنعين .

ومثل ذلك قصة ربعي بن حراش ؛ فانه حكى عنه أنه لم يكذب قط ، فلذلك سأله الحجاج عن ابنه ، والصدق من عزائم العلم ؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لايعمل بمقتضاها ، بل هو أعظم أجراً ؛ كما فى النطق بكلمة الكفر وهى رأس

(١) يعنى وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى ، مخالفين العادة التى قررها الشارع من تحريم ذلك

الكذب ، وقد قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) بعد ما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خُلّفوا ، فمدحهم الله بالتزام الصدق فى موطن هو مظنة للرخصة ، ولكن أحمدوا أمرهم فى طريق الصدق ، بناء على أن الأمن فى طريق المخافة مرجو . وقد قيل : « عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك . ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك ، فإنه يضرك » وهو أصل صحيح شرعى

ومثله قصة أبى حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم ؛ فانه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله ، فلم يترخص ، وهو أصل صحيح . ودل على خصوص مسألته قوله تعالى : (وَمَن يتوكَّل على اللهِ فهُو حسبُه) ووكالة الله أعظم من وكالة غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام : (فكيدُونى جميعاً ثم لا تُنظِرُونِ إنّى توكلتُ على اللهِ ربِّى وربِّكُمْ) الآية ! ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء ؛ لقوله تعالى : (وأوْفوا بعهدِ اللهِ اذا عاهَدتُم) . وأيضاً فان بعض الأئمة نقل عنه أنه سمع أن أناسا بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا يسألوا أحداً شيئاً فكان أحدهم اذا وقع سوطه لا يسأل أحدا رفعه اليه . فقال أبو حمزة : ربِّ إن هؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه ، وأنا أعاهدك أن لا أسأل أحدا شيئاً أبدا . قال فخرج حاجا من الشام يريد مكة الى آخر الحكاية . وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم ، اذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه . فليس بجار على غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربى الحكاية قال : فهذا رجل عاهد الله فوجد الوفاء على التمام والكمال ، فبه فاقتدوا ان شاء الله تهتدوا

وكذلك دخول الأرض المسبعة ودخول البرّية بلا زاد ؛ فقد تبين فى كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها . فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رجاء فى مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا

مرجو إلا الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإنما كان يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك ، وإن قارب السبع هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الغزالي في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاقتيات بالنبات . وكل هذا راجع إلى حكم عادي

ولعلك تجد مخرجا في كل مايظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم ، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية . بل لاتجده إن شاء الله إلا كذلك

فصل

وأما إن كان مابنوا عليه من غير جنس العادي ، كالمكاشفة ، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية ، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس ؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس ، وإن كانت مخالفة في الظاهر ؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة

والذي يطرد — بحسب ماثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها — أن لايكون حكمهم مختصاً ، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربي بذلك حتما . وقد مر مايستدل به على ذلك . ومن الدليل عليه أيضاً أوجه :

(أحدها) أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة ، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت ؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة ، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد . فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت . وعند ذلك لايحكم بترتب ثواب ولا عقاب ، ولا إكرام ولا إهانة ، ولا حقن دم ولا إهداره ، ولا إنفاذ حكم من حاكم . وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح ، وهو الذي انبنت الشريعة عليه

(والثاني) أن الأمور الخارقة لاتطرد أن تصير حكماً يبنى عليه ؛ لأنها

مخصوصة بقوم مخصوصين . وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم ، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم ، ولا أيضاً تجرى فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم ؛ إذ لايصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين ، أعنى فى نصب أحكام العامة ؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولى بمقتضى كشفه ، أو السلطان نفسه على من ليس بولى من غير معاملة بالأسباب الظاهرة ، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم فى قضية

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير ماتقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفى جميع الأحوال . كيف وهم يقولون إن الولى قد يعصى والمعاصى جائزة عليه . فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادئ الرأى منه أنه عصيان . فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذى لايجرى على ظاهر الشرع مشروع ، لتطرق الاحتمالات

وهذا هو الوجه الثالث

(والرابع) أن أولى الخلق بهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة رضى الله عنهم . ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شىء من ذلك ، إلا ما نصت شريعته عليه مما خص به ولم يعد إلى غيره . وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له : « يُحِل اللهُ لنبيه ماشاء » ومن قال : « إنك لستَ مِثلنا ، قد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر » فغضب وقال : « إنى لأرجُو أن أكونَ أخشَاكُمْ لله وأعلمَكم بما أتّقى »(١) . وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشفى به وبدعائه ، ولم يثبت أنه مس بشرة أنثى ممن ليست بزوجة له أو ملك يمين . وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أنثى قط ؛ ولكن كان يعمل فى الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها . وقد مر من هذا أشياء . وهو الذى قعّد القواعد ولم تستثن ولياً من غيره . وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولى

(١) جزء من حديث رواه مسلم

وأصحاب الخوارق ، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وهم الأولياء حقاً ، والفضلاء صدقاً .

وفي قصة الرُّبيِّع (١) بيان لهذا ؛ حيث قال وليُّها أو من كان : والله لا تكسر ثنيتها . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « كتاب الله القصاص » (٢) . ولم يكتف عليه الصلاة والسلام بأن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه ؛ فكان يرجىء الأمر حتى يبرز أثر القسم ، بل ألجأ الى القصاص الذي فيه أشد محنة ، حتى عفا أهله : فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام : « إنّ مِن عِبادِ الله مَن لو أقسمَ على اللهِ لأبرَّه » (٣) فبين أن ذلك القسم قد أبره الله ، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسي وهو العفو ، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص

(والخامس) أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط الشرعية ، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر (٤) ؛ فإن ذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات ، ونقض لمصالحها الموضوعات . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم ، وكان يعلم منهم فسادا في أهل الإسلام ، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار ، فقال : « لايتحدث الناسُ أنّ محمداً يقتُل أصحابه » (٥) فمثله يلفى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها ؛ حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى . ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى (٦) رضى الله عنه . فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام

---

(١) قال في القاموس و « أم الربيع » قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : كتاب الله القصاص . تراجع كتب الحديث ، ففي ذا كرتي أن ذلك محل تحقيق عندهم في صحة الاسم . وفي المصابيح أنها « الربيع » عمة أنس بن مالك خادمه . والقائل لاتكسر ثنيتها أنس بن النضر عم أنس بن مالك . فهو يوافق ماهنا ويخالف القاموس

(٢) و (٣) هما من حديث واحد أخرجه الخمسة إلا الترمذي «تيسير»

(٤) لعلها « كضرورة الشعر »

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان والترمذي

(٦) صوابه « أبو يزيد » يعني النخشبي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه

خارجة عن أحكام العادات الجمهورية ، قولٌ يقدح فى القلوب أموراً (١) يطلب بالتحرز منها شرعاً . فلا ينبغي أن يخصوا بزائد على مشروع الجمهور . ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الاباحة ، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم . وهذا تعريض لهم الى سوء المقالة

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا بُرَآء من هذه الطوارق المنخرقة . غير أن الكلام جرى الى الخوض فى هذا المعنى ، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً و باطنا ، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغى ، المحافظون على اتباعها ، لكن انحراف الفهم عنهم فى هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق فى أحوالهم ما طرّق . ولأجله وقع البحث فى هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يُفهَم به عنهم مقاصدُهم ، وما توزن به أحوالهم ، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى ، نفعهم الله ونفع بهم

ثم نرجع الى تمام المسألة (٢) فنقول :

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذى يَمنع من الجريان على مقتضي الأحكام العادية . والقدوة فى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح . وكذلك القول فى انخراق العادات لا ينبغى أن يبنى عليها فى الأحكام الظاهرة . وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوما ؛ لقوله تعالى: ﴿ والله يَعصِمُكَ مِن الناس ﴾ ولا غاية وراء هذا ، ثم إنه كان يتحصن بالدّرع والمِغفر ، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى ، ولم يكن ذلك نزولا عن رتبته العليا الى ما دونها ، بل هى أعلى .

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة الى قدرة الله ، فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها .

(١) منها الاعتقاد المذكور بعد

(٢) مرتبط بأول الفصل

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل ، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب ، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول فى الأسباب العادية التى ندبوا اليها ، ولم يتركهم النبى صلى الله عليه وسلم مع هذه الحالة التى تُسقط حكم الأسباب وتقضى بانخرام العوائد . فدل على أنها العزائم التى جاء الشرع بها ؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه ، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قَيِّدْهَا وتَوَكَّل »[(١)] . وقد كان المكملون من الصوفية يدخلون فى الأسباب تأدباً بآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونظراً الى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعى الدخول تحت أحكام العوائد ، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل الى غيره . وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله : (وما فعَلْتُهُ عن أمْرِى) فيظهر به أنه نبى . وذهب اليه جماعة من العلماء استدلالا بهذا القول . ويجوز للنبى أن يحكم بمقتضى الوحى من غير إشكال . وإن سلم فهى قضية عين ، ولأمر ما ،[(٢)] وليست جارية على شرعنا . والدليل على ذلك أنه لا يجوز فى هذه الملّة لولىّ ولا لغيره ممن ليس بنبى أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم ، وإن علم أنه طبع كافراً ، وأنه لا يؤمن أبداً ، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفرا ، وإن أُذن له من عالم الغيب فى ذلك ؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهى . وإنما الظاهر فى تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى ، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أنّ ثَمّ علماً آخر وقضايا أخر لا يعلمها هو

فليس كل ما اطلع عليه الولى من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين : « أحدهما » ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح رده اليها . فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة « والثانى » ما لم يخالف العمل به شيئاً من

(١) تقدم (ج ١ ص ٢١٠)

(٢) سيشير اليه بقوله (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ)

الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح اليها . فهذا يسوغ العمل عليه . وقد تقدم بيانه . فاذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يربى المربى ، و به يعلق همم السالكين ، تأسياً بسيد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو أقرب الى الخروج عن مقتضى الحظوظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ، و يقتدى به فيه . والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة الى وقوعها فى الوجود : « أحدهما » العوائد العامة التى لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال ، كالأكل والشرب ، والفرح والحزن ، والنوم واليقظة ، والميل الى الملائم والنفور عن المنافر ، وتناول الطيبات والمستلذات ، واجتناب المؤلمات والخبائث ، وما أشبه ذلك « والثانى » العوائد التى تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال . كهيآت اللباس والمسكن ، واللين فى الشدة والشدة فيه ، والبطء والسرعة فى الأمور ، والأناة والاستعجال ، وما كان نحو ذلك

فأما الأول فيقضى به على أهل الأعصار الخالية ، والقرون الماضية ، للقطع بأن مجارى سنة الله تعالى فى خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموما كما تقدم ، فيكون ما جرى منها فى الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضى والمستقبل مطلقاً ، كانت العادة وجودية أو شرعية .

وأما الثانى فلا يصح أن يقضى به على من تقدم ألبتة ، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج . فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل ؛ لا بجرى العادة . وكذلك فى المستقبل . و يستوى فى ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية [1]

---

(١) يحتاج الى توفيق بينه وما سبق فى أول المسألة الرابعة عشرة ، من أن العوائد الشرعية التى أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل ، بل هى دائمة ثابتة

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع الى عادة كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها فى الخلق ، حسبما بيّن ذلك الاستقراء . وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً . فذلك الحكم الكلى باق الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهى العادة التى تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة . وأما الضرب الثانى فراجع الى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية (١) ، وهى التى يتعلق بها الظن لا العلم . فاذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى ؛ لاحتمال التبدل والتخلف ، بخلاف الأولى

وهذه قاعدة محتاج اليها فى القضاء على ما كان عليه الأولون ، لتكون حجة فى الآخرين . ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها ، ورد القضاء بالعامة اليها . وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق ، ولا فاسد بإطلاق ؛ بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم . وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه : هل يلحق بالأول فيكون حجة ؟ أم لا فلا يكون حجة ؟

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة

وأن التى تتبدل انما هى العوائد غير الشرعية ، فانها قابلة للتبدل فى بعض أنواعها الا أن يقال انها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم ، بل مثل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون فى عهد الشرع على حال ، ثم تتبدل ، فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الاذن بها على وجه عام ، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعى آخر . فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية فانها غير مستقرة فى ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فانها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذى هو موضوع المسألة

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للانسان من الطعام والمسكن والملبس ، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة ، صالحة لوقوع ذلك الكلى فى ضمنها

أو المفسدة الناشئة عنها . وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة فى كل ملة ، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها .

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ؛ كما فى الكفر وقتل النفس وما يرجع اليه ، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع الى ذلك ، مما وضع له حد أو وعيد ؛ بخلاف ما كان راجعا الى حاجى أو تكميلى ، فإنه لم يختص بوعيد فى نفسه ، ولا بحد معلوم يخصه . فإن كان كذلك فهو راجع الى أمر ضرورى . والاستقراء يبين ذلك ، فلا حاجة الى بسط الدليل عليه

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان : « أحدهما » مابه صلاح العالم أو فساده ؛ كإحياء النفس ، فى المصالح ، وقتلها ، فى المفاسد « والثانى » مابه كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد . وهذا الثانى ليس فى مرتبة واحدة ، بل هو على مراتب . وكذلك الأول على مراتب أيضا . فإنا إذا نظرنا الى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء ؛ ولذلك يهمل فى جانبه النفس والمال وغيرها [1] . ثم النفس ؛ ولذلك يهمل فى جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقى نفسه به ، وللمرأة اذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها جاز لها ذلك . وهكذا سائرها . ثم اذا نظرنا الى بيع الغرر مثلا وجدنا المفسدة فى العمل به على مراتب : فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين فى بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين فى البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة . وكذلك المصالح فى التوقى عن هذه الأمور . فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كليا ضروريا كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب . وإن لم تنتج الا أمراً جزئيا فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية ،

(١) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هى العليا تبذل فى سبيله الأنفس والأموال والأولاد

والمعصية صغيرة من الصغائر . وليست الكبيرة فى نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد ، ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا ، كما أن الجزئيات فى الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأصل فى العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد ، دون الالتفات إلى المعانى . وأصل العادات الالتفات إلى المعانى

﴿ أما الأول ﴾ فيدل عليه أمور :

منها الاستقراء ؛ فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها [1] . وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة ؛ إن خرجت عنها لم تكن عبادات . ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف الموجَبات [2] ؛ وأن الذكر المخصوص [3] فى هيئة ما مطلوبٌ ، وفى هيئة أخرى غير مطلوب ؛ وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره ؛ وأن التيمم — وليست فيه نظافة حسية — يقوم [4] مقام الطهارة بالماء المطهر . وهكذا سائر العبادات ؛

---

(١) هذا فى الطهارة الحدثية بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخباث، فأنها لا تتعدى ، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة

(٢) فالحيض والنفاس يسقطان الصلاة ، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الاسلام

(٣) هذا كثير : فالقنوت — وهو ذكر ودعاء — يطلب فى بعض الصلوات دون بعض ، والدعاء يطلب فى السجود لا فى الركوع ، والنوافل تطلب فى أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح الى أن تشرق الشمس مثلا ، وهكذا من أوقات النهى وكل هذا لا يعرف الا بموقف من قبل الوحى ، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حد

(٤) أى حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذى هو منق من كل أثر ،

كالصوم والحج (١) وغيرهما . وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى ، وإفرادَه بالخضوع ، والتعظيمَ لجلاله والتوجه اليه . وهذا المقدار لا يعطى علة خاصة يفهم منها حكم خاص ؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص ، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ ومالم يحد ، ولكان المخالف لما حُدّ غير ملوم ؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلا . وليس كذلك باتفاق . فعلمنا قطعا أن المقصود الشرعى الأول التعبد لله بذلك المحدود ، وأن غيره غير مقصود شرعا

(والثانى) أنه لو كان المقصود التوسعة فى وجوه التعبد بما حد وما لم يحد ، لنصب الشارع عليه دليلا واضحاً ، كما نصب على التوسعة فى وجوه العادات أدلة (٢) لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ماشابهه وقاربه وجامعه فى المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه ، ولكان (٣) ذلك يتسع فى أبواب العبادات . ولما لم نجد ذلك كذلك ، بل على خلافه ، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود ، إلا أن يتبين بنص (٤) أو إجماعٍ معنى مراد فى بعض الصور ، فلا لوم

---

(١) أى فهما من الأمور المحدودة التى لا يفهم تحديدها من غير الشرع ، ولا يستقل العقل بادراك حدودها وحكمها

(٢) كما فى حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: كيف تقضى اذا عرض لك قضاء ؟— إلى ان قال : أجتهد رأيى ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه فى القضاء فيما لا نص فيه اذا جامع ما نُص عليه فى المعنى المفهوم منه

(٣) مرتب على قوله (لنصب) أى ولو نصب الأدلة لاتسع الأمر فى العبادات وقوله (ولما لم نجد الخ) أى ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها ، ولا وجدت فيها التوسعة ، دل على المطلوب

(٤) وذلك كما فى قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة (لا تقربوه طيبا فأنه يبعث يوم القيامة ملبيا) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب ، فاذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه . وهكذا ما كان من قبيله . وهو كمحترز لقوله (يتسع) أى بل هو قليل كهذا

على من اتبعه ؛ لكن ذلك قليل . فليس بأصل . وإنما الأصل ماعم فى الباب وغلب فى الموضع .

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لانظير له [1] ؛ كالمشقة فى قصر المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك . وإلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجانس فى أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص ؛ كقوله : « سَهَا [2] فسَجَد [3] » وقوله : « لايَقبَلُ اللهُ صلاةَ أحدِكم إذا أحدَثَ حتى يتوضَّأ [4] » ونهيه عن « الصلاة طرفى النهار [5] » وعلَّل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرنى الشيطان . وكذلك مايستعمله الخلافيون فى قياس الوضوء على التيمم فى

(١) أى ان المناسب وهو الوصف الذى اعتبر علة للحكم فى العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس . فالمشقة لم يعتد بها فى غير الصوم وقصر الصلاة فى السفر ، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل فى السفر وأصل القياس مبنى على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه ، فكان ذلك خروجا عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل فى العبادات ، ويرجع بها الى التعبد ، لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها فانه يكون بحالة قاصرة

(٢) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم ، والشرط فى إذا ، واللام فى قوله لأنها تطلع الخ . ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص

(٣) لم أجد فى التيسير حديثا لفظه (سها فسجد) وفى الباب أحاديث كثيرة تدل على سهوه صلى الله عليه وسلم وسجوده لذلك

(٤) أخرجه أبو داود والترمذى (تيسير)

(٥) عن عبد الله الصنابحى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ، ثم إذا استوت قارنها ، فاذا زالت فارقها ، فاذا أذنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها . ونهى رسول صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فى تلك الساعات) أخرجه مالك والنسائى ، وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : وهم عمر رضى الله عنه ، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجوب النية : بأنها طهارة تعدت محل موجبها ، فتجب فيها النية ، قياساً على التيمم . وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع ، بل هو من المسمى شَبَهًا ، بحيث لا يتفق على القول به القائلون ، وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه . فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة (1) ، فالركن الوثيق الذى ينبغى الالتجاء إليه

قال (لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرنى شيطان) أخرجه مسلم والنسائى ، وعن أنس ضمن حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا البخارى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرنى الشيطان قام فنقرها أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا)

(1) هى المناسبة ، والنص بأنواعه ، والاجماع ، والسبر والتقسيم ، ثم الدوران . أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية . قال السبكى : وقد كثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة ، ولم أجد لأحد تعريفا صحيحاً فيها ، ثم قال إنه يطلق على معان ، والمراد به هنا ، وصف مناسبته للحكم ليست بذاته ، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شبها خاصا ، أى يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزما لها ، سواء أكانت المشابهة فى الصورة أم المعنى . وذلك كالطهارة لاشتراط النية ، فإنها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف الاسكار لحرمة الخمر فانه مناسب لها بذاته ، بحيث يدرك العقل مناسبته لها وإن لم يرد به الشرع وحينئذ فالشبه أى هذا النوع من المسالك يحتاج فى إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية . ولذلك قيل فى تعريفه : وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل ، مثاله أن يقال فى إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث فى تعين الماء لها : طهارة تراد للصلاة فلا يجزى فيها غير الماء ، كالوضوء . فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما ، وهو وصف شبهى لا تظهر مناسبته لتعين الماء فى إزالة الخبث . وقالوا إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لإزالة الخبث لزم . وإلا فلا يوجبه مجرد اعتبار الماء فى الحدث . ومثله أيضا مثال المؤلف . قال ابن الحاجب : وتثبت علية الشبه بجميع المسالك . وفى شرحه : وقد يقال الشبه للوصف الجامع لآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين ، فالأشبه فيهما هو الشبه ، كالنفسية والمالية فى العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلا ، وهو بالحر أشبه ، لأن مشاركته له فى الأوصاف

الوقوف عند ماحدّ ، دون التعدى إلى غيره ؛ لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد فى باب العبادات . فكان أصلا فيها

(والثالث) أن وجوه التعبدات فى أزمنة الفترات ، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معانى العادات . فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها ، والمشى على غير طريق . ومن ثمّ حصل التغيير فيما بقى من الشرائع المتقدمة . وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لايستقل بدرك معانيها ولا بوضعها ، فافتقرنا إلى الشريعة فى ذلك . ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات فى عدم اهتدائهم ، فقال تعالى : (وما كُنّا معذّبينَ حتى نَبعَثَ رسولاً) وقال تعالى : (رُسُلاً مبشّرين ومُنذِرين لئلاّ يكونَ للناسِ على اللهِ حُجّةٌ بعدَ الرُّسُلِ) والحجة ههنا هى التى أثبتها الشرع فى رفع تكليف مالا يطاق . والله أعلم . فإذا ثبت هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع فى هذا الباب إلى مجرد ماحده الشارع . وهو معنى التعبد . ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتّباع فيه أولى بالصواب ، وأجرى على طريقة السلف الصالح . وهو رأى مالك رحمه الله ؛ إذ لم يلتفت فى رفع الأحداث الى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك ، ومنع من إخراج القيَم فى الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد فى الكفارات ، الى غير ذلك من مبالغاته الشديدة فى العبادات التى تقتضى الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله . فيجب أن يؤخذ فى هذا الضرب التعبد — دون الالتفات الى المعانى — أصلاً يبنى عليه ، وركناً يلجأ اليه

والأحكام أكثر فتتعارض مناسبتان . فتترجح إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذى فيه كلام المؤلف ، بدليل مثاله

فصل

﴿ وأما أن الأصل فى العادات الالتفات الى المعانى ﴾

فلأمور :

أولها الاستقراء ، فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار . فترى الشيء الواحد يمنع فى حال لاتكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يمتنع فى المبايعة [١] ويجوز فى القرض . و بيع الرطب باليابس ، يمتنع حيث يكون مجرد غرر و ربا من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة [٢] . ولم نجد هذا فى باب العبادات مفهوماً كما فهمناه فى العادات. وقال تعالى : (ولكم فى القِصَاص حياةٌ يا أولى الألباب) وقال : (ولا تأكلُوا أموَالكم بينكم بالباطلِ) وفى الحديث : « لا يقضى القاضى وهو غضبان [٣] » وقال : « لاضرَرَ ولا ضِرَار [٤] » وقال: « القاتلُ لايرث [٥] » .

(١) لما فيها من المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذى هو لوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض ، كالصدقة ، وفيه تنفيس كرب الناس ، ويرفع الحرج إذا منع القرض أيضا

(٢) كما فى تمر العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الحرج والضرر على المعرى ، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤديا الى ألا يعرى أحد أحدا نخله

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

(٥) أخرجه فى التيسير عن الترمذى — أقول — قال الترمذى حدثنا قتيبة قال أنبأنا الليث عن اسحق عن عبدالله الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (القاتل لا يرث) هذا حديث لايصح . لايعرف هذا إلا من هذا الوجه ، واسحق بن عبد الله بن أبى فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم

«ونهى عن بيع الغرر»[١]، وقال: «كل مسكر حرام[٢]» وفى القرآن: (إنما يريدُ الشيطانُ أن يوقعَ بينكمُ العداوةَ والبغضاءَ فى الخمر والميسر) الآية، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الاذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة[٣]، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعانى

والثانى أن الشارع توسع[٤] فى بيان العلل والحِكم فى تشريع باب العادات. كما تقدم تمثيله، وأكثر ماعلل فيها بالمناسب الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول[٥]. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعانى، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فان المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع فى

احمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث الخ اه، قال مصحح التيسير. قال البخارى فى إسحق: تركوه. وقال احمد، لا يكتب حديثه ولا تحل الرواية عنه. اه

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٢) رواه فى الجامع الصغير عن احمد والشيخين وأبى داود والنسائى وابن ماجه عن أبى موسى. واحمد والنسائى عن أنس، واحمد وأبى داود والنسائى وابن ماجه عن ابن عمر، واحمد والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة، وابن ماجه عن ابن مسعود قال العزيزى قال المؤلف وهو متواتر

(٣) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسالك التنبيه والايماء، الذى هو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أنه علة له ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح

(٤) كمقابل لقوله فى الوجه الثانى فى العبادات (ولكان ذلك يتسع فى أبواب العبادات)

(٥) هذا هو تعريف أبى زيد للمناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا إن تعريف أبى زيد لا يمكن إثباته فى المناظرة، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين فى المعنى

هذا القسم مالك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة [١] وقال فيه بالاستحسان [٢] ونقل عنه أنه قال : « إنه تسعة أعشار العلم » حسبما يأتى إن شاء الله

والثالث أن الالتفات الى المعانى قد كان معلوما فى الفترات ، واعتمد عليه العقلاء ، حتى جرت بذلك مصالحهم ، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم ، سواء فى ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم ؛ إلا أنهم قصروا فى جملة من التفاصيل ، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق . فدل على أن المشروعات فى هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل فى العادات على أصولها المعهودات . ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التى جرت فى الجاهلية ؛ كالدية ، والقسامة ، والاجتماع [٣] يوم العروبة — وهى الجمعة — للوعظ والتذكير ، والقراض ، وكسوة الكعبة ، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً ، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التى تقبلها العقول . وهى كثيرة . وانما كان [٤] عندهم من التعبدات الصحيحة فى الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة ابراهيم عليه السلام

فصل

فإذا تقرر هذا وأن الغالب فى العادات الالتفات الى المعانى ، فاذا وجد فيها التعبد فلابد من التسليم والوقوف مع المنصوص ؛ كطلب الصداق [٥] فى النكاح ،

(١ و ٢) بيان المقام على وجه يشفى النفس يرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للمؤلف فى تحديدهما وتمثيلهما

(٣) أى باعتبار ما فيه من المصلحة العامة ، حتى يكون مما نحن فيه ، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة

(٤) من تتمة الدليل الثالث

(٥) تأمل فان فيه المعنى الذى أشارت اليه الآية (وبما انفقوا من أموالهم) أى فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن . وسيأتى للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح وإن كان قد يقال إن الزنا فيه دفع مال من الزانى للبغى

والذبح فى المحل المخصوص[١] فى الحيوان المأكول ، والفروض المقدرة فى المواريث ، وعدد الأشهر فى العدد الطلاقية والوفوية ، وما أشبه ذلك من الأمور التى لامجال للعقول فى فهم مصالحها الجزئية ، حتى يقاس عليها غيرها . فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة فى النكاح من الولى والصداق وشبه ذلك ، لتمييز النكاح عن السفاح ؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت ؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه . ولكنها أمور جملية ، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات . وهذا المقدار لايقضى بصحة القياس على الأصل فيها ، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلا لم تشترط تلك الشروط ، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولابالأشهر ، ولا ماأشبه ذلك .

فإن قيل : وهل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا ؟

فالجواب أن يقال : أما أمور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد ، من غير زيادة ولا نقصان . ولذلك لما سئلت عائشة رضى الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، قالت للسائلة : « أَحَرورِيَّةٌ أنتِ ؟» إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا ، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة ؛ ثم قالت : « كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » وهذا يرجح التعبد ، على التعليل بالمشقة . وقول ابن المسيّب فى مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع : « هى السُّنَّةُ ياابنَ أخى » وهو كثير . ومعنى هذا التعليل أن لاعلة

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه

(١) أى مع أن تطهير اللحم من الدم الذى هو مسكن الجراثيم المرضية غالبا ، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم . وليراجع أهل الذكر فى هذا . فقد يكون له علة ومعنى مقصود

المصالح ؛ إذ لو تُرك الناسُ والنظرَ لانتشر ولم ينضبط ، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط أقرب إلى الانقياد ماوجد إليه سبيل . فجعل الشارع الحدود مقادير معلومة ، وأسبابا معلومة لاتُتعدى ؛ كالثمانين فى القذف ، والمائة وتغريب العام فى الزنا على غير إحصان ، وخص قطع اليد بالكوع وفى النصاب المعين ، وجعل مغيب الحشفة حدًّا فى أحكام كثيرة . وكذلك الأشهر والقروء فى العدد ، والنصاب والحول فى الزكوات . وما لاينضبط رد إلى أمانات المكلفين ، وهو المعبرعنه بالسرائر ؛ كالطهارة للصلاة ، والصوم ، والحيض والطهر ، وسائر مالايمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر . فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه .

وإلى هذا المعنى[1] يشير أصل سدالذرائع ؛ لكن له نظران : « نظر » من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه ، كما فى مذهب مالك مثلا ؛ مع أن كثيراً من التكليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف . فعلى هذا لاينبغى أن يلتفت منه [2] إلا إلى المنصوص عليه . « ونظر » من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه ، وقد فهم من الشرع الالتفات الى كليِّه ، فليُجْرَ بحسب الإمكان فى مظانه ؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهى عنه والتوسل بها إليه . وهو أصل مقطوع به على الجملة ، قد اعتبره السلف الصالح ، فلابد من اعتباره . ومن الناس من توسط بنظر ثالث ، فخص هذا المختلف فيه

(١) أى فقاعدة سد الذرائع التى هى منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهى عنه والتوسل بها اليه هذه القاعدة تلتئم وتتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق ، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط فى هذا أقرب إلى الانقياد ، لكن لسد الذرائع نظران الخ . أى فلا يؤخذ هكذا بطريق كلى بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذى قرره

(٢) أى من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لأن كثيرا من التكاليف وكلها الشارع إلى أمانة المكلف ، فلا توسع فى ضبطها وتقييدها بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار . والنظر الآخر أنه وإن انتشرت

بالظاهر [(١)] ، فسلّط الحكام على ما اطلعوا عليه منه ضبطا لمصالح العباد ، ووكل من لم يطّلع عليه إلى أمانته

﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه [(٢)] . وكل ما ثبت فيه اعتبار المعانى دون التعبد [(٣)] فلا بد فيه من اعتبار التعبد ؛ لأوجه :

(أحدها) أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف [(٤)] من حيث هو

فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها ، فمتى أمكن إجراء الضوابط فى مظانها أخذ بها وعول عليها . فيكون هذا توسطا بين الأمرين ، وإعمالا لكلا النظرين

(١) لأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر . لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله

(٢) أى لا قياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها ، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية . ولم يقل (ففيه التفريع) لأنه — مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس — فان الذى يعنيه هو إثبات أن فيه أيضا نوعا من التعبد ، بمعنى من المعانى التى سيقررها

(٣) أى دون أن يثبت التعبد ، وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد ، وإلا لتناقض الكلام . وقوله (فلا بد فيه من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذى يجب ألا يدخله القياس والتفريع ، بل المراد به أن يكون لله فيه حق ، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب ، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها . وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا فى كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها : هل تعينت هذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة الاهذه ؟ فهذا التوقف نوع من التعبد ، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلا كاملا ، وغير ذلك من المعانى الآتية التى يتقرر بها معنى التعبد فى الأوجه المذكورة بعد . فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافى القياس والتفريع إذا وجدت شروطه .

(٤) أى فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة فضلا عن قصدها

مكلف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم ، فإنه عبد مكلف ،فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء ؛ بخلاف المصلحة فان اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأى المحققين . و إذا كان كذلك فالتعبد لازم لا خِيَرة فيه ، واعتبارُ المصلحة فيه الخيرة . وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلا . و إذا وقع الأمر والنهى شرعا لم يصح تخلفهما عقلا (١) ، فإنه محال . فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم باطلاق (٢) ، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق ، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح . وأيضاً فإنه(٣) لازم على رأى من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين ؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هى علة الأمر بالعقل ، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر ؛ لأن مخالفته قبيحة ، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً ، فان تحصيلها واجب عقلا بالفرض . فالأمران على مذهبهم لازمان . ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح ، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد

(والثانى) أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك . وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الاذن الشرعى ، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها فى ذلك الذى ظهر. و إذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا ؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل .وذلك غير جائز. فقد بقى لنا إمكان

(١) أى عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهى حتى يؤدى

(٢) أى سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعانى . وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد ، وهو ظاهر ، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعانى كما قال

(٣) أى التعبد

حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد[١]

فإن قيل : لو جاز ذلك لم نقض بالتعدى[٢] على حال ؛ فانا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحكم لها[٣] فقط ، لجواز أن تكون جزء علة[٤] ، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التى جهلناها وإن وجدت فيه العلة التى علمناها ، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة سوى ما ظهر . ولا سبيل إلى ذلك . فكذلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحكم مشروع لتلك العلة

فالجواب أن القضاء بالتعدى لا ينافى جواز[٥] التعبد ؛ لأن القياس قد صح

(١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلا

(٢) أى تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن فى القياس فى المسائل التى عرف فيها اعتبار المعانى والعلل

(٣) أى للحكمة الموجودة الظاهرة فى الأصل

(٤) أى وجزء العلة لا يعدى الحكم للفرع ، ولا يبنى عليه قياس . وقوله (أو لجواز الخ) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله (لم نجزم بأن الحكم لها فقط) الذى يشمل صورتين : أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة ، أو يكون الحكم لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة . فقوله أولا (لجواز) توجيه للاحتمال الأول . وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثانى . وقوله (خلو النوع عن تلك الحكمة) أى المستقلة أيضا كما أن المعلومة مستقلة . وقوله (فاذا أمكن ذلك) أى احتمال ان تكون المعلومة جزء علة ، واحتمال أن تكون ليست وحدها المعلل بها وان كانت علة كاملة . وقوله (سوى ما ظهر) أى لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم . وقوله فى الجواب (لكن غلبة الظن كاف) فيه جواب التجويز الأول وقوله (وأيضا) فيه جواب التجويز الثانى

(٥) جعله جوازا فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعى امكان حكمة أخرى والله يعتبر كأمر كمالى ، بخلاف الوجه الأول وهو امتثال المأمورات ، على تفصيل فى [illegible] فى الفروع من جهة النية وعدمها

كونه دليلا شرعياً ، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ نقدر على الوفاء به عادة ، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم ، ولم نكلف أن ننفى ما عداها ؛ فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم ، أو كون ذلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة ، لكن غلبة الظن بأن ماظهر مستقل بالعلية ، أو صالح لكونه علة ، كاف فى تعدى الحكم به . وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة ، وكل منها مستقل ، وجميعها معلوم ، فنعلل باحداها مع الإعراض عن الاخرى ، و بالعكس ، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الاخرى فى الفرع أو لا تكون فيه . وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر . فاذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد . فالظاهر هو المبنى عليه حتى يتبين خلافه . ولا علينا

(والوجه الثالث)[1] أن المصالح فى التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين « إحداهما » ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والمناسبة ، وغيرها . وهذا القسم هو الظاهر الذى نعلل به ، ونقول إن شرعية الاحكام لأجله . « والثانى » مالا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ، ولا يطلع عليه إلا بالوحى ؛ كالأحكام[2] التى أخبر

---

(١) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد فى نوع خاص مما اعتبر فيه المعانى دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان فى سائر فروعه . والوجه الرابع عام أيضا وكذلك الخامس و السادس

(٢) فمثلا ورد (استغفروا ربكم إنه كان غفارا . يرسل السماء عليكم مدرارا ، و يمددكم بأموال وبنين الآية) هل يجعل الاستغفار علة أيضا فى قوة الأبدان وسعة العلم . و غير ذلك . فيقاس على الامداد بالأموال والبنين . وقال تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم) هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة الدنية ، والأموال و غيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللا لأحكام . لكنها لا تعلم الا من جهته . فهل يدخل فيها القياس والتفريع ، يقول المؤلف إنها مع كونها علل

الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الاسلام . وكذلك التى أخبر فى مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو ، وقذف الرعب ، والقحط ، وسائر أنواع العذاب الدنيوى والأخروى

و إذا كان معلوماً من الشريعة فى مواطن كثيرة أن ثَمّ مصالح أخر غير ما يدركه المكلف ، لايقدر على استنباطها ، ولا على التعدية بها فى محل آخر ، إذ لايعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة ، لم يكن إلى اعتبارها فى القياس سبيل ، فبقيت موقوفة على التعبد المحض ؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل (1) . و إذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به . ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه ، من غير زيادة ولا نقصان

(والرابع) أن السائل إذا قال للحاكم : لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان ؟ فأجاب بأنى نهيت عن ذلك ، كان مصيباً ؛ كما أنه اذا قال : لأن الغضب يشوش عقلى وهو مظنة عدم التثبت فى الحكم ، كان مصيباً أيضا . والأول جواب التعبد المحض . والثانى جواب الالتفات إلى المعنى . وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد الى التعبد ، و إذا جاز القصد الى التعبد دل على أن هنالك تعبداً ، و إلا لم يصح توجه القصد الى مالا يصح القصد اليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد . فلمّا صح القصد مطلقا صح المقصود له مطلقاً . وذلك جهة التعبد . وهو المطلوب

بها الشرع ويصح ان يدخلها القياس والتفريع ، لأنها وان كانت أحكاما عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط ، لأن التشابه الذى ندركه فيما نريد أن نجعله فرعا انما هو فى المطلقات والعمومات المعلل بها ، وليس هذا القدر كافيا فى صحة العلية ، حتى يتأتى الالحاق والقياس

(1) لعل فيه حذف كلمة (به)

(والخامس) أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم ، والمفسدة مفسدة كذلك ، مما يختص بالشارع ، لا مجال[1] للعقل فيه ؛ بناء على قاعدة نفى التحسين والتقبيح . فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك ؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة الى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح . فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن اليه النفس . فالمصالح من حيث هى مصالح قد آل النظر فيها الى أنها تعبديات . وماانبنى على التعبدى لا يكون إلا تعبديا .

ومن هنا يقول العلماء إن من التكاليف « ماهو حق لله خاصة » وهو راجع الى التعبد ، « وما هو حق للعبد » ويقولون فى هذا الثانى إن فيه حقاً لله ؛ كما فى قاتل العمد إذا عُفى عنه ضُرب مائةً وسُجن عاما ، وفى القاتل غيلةً إنه لاعفو فيه ، وفى الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عفو فيه وإن عفا مَن له الحق ، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ، ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة[2] وإن كانت براءةُ رحمها حقاً له ، وما أشبه ذلك من

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الاجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضا لأنه لابد فى المعتبر منها أن يكون مؤثرا أو ملائما وكل منهما لابد أن يستند إلى نص أو إجماع . أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه فى عين الحكم بنص كما فى الحدث بالمس لقوله عليه السلام (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر . وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وفقه فى الاصل مع ثبوت اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم بنص أو إجماع . وسمى ملائما لكونه مناسبا لما اعتبره الشارع . ومثاله الصغر فى حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة فى أن الولاية للأب عند الحنفية . ويبقى الكلام فى السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك ، فعليك بالنظر فيها لتعرف : هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضا بوضع الشرع ؟

(٢) لعل الأصل (عن المرأة المطلقة)

المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُقل المعنى الذى لأجله شرع الحكم . فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله ؛ فان ماهو لله فهو لله ، وما كان للعبد فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً .

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن « النهى يقتضى الفساد بإطلاق » علمت مفسدة النهى أم لا ، انتفى السبب الذى لأجله نهى عن العمل أو لا ، وقوفا مع نهى الناهى ؛ لأنه حقه ، والانتهاء هو القصد الشرعى فى النهى . فإذا لم يحصل فالعمل باطل باطلاق . فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد . وإذا لم يخلُ فهو مما يفتقر الى نية كالطهارات وسائر العبادات .

إلا أن التكاليف التى فيها حق العبد منها مايصح بدون نية ، وهى التى فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد ؛ كردّ الودائع والمغصوب، والنفقات الواجبة . ومنها ما لا يصح إلا بنية ، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله ؛ كالزكاة والذبائح والصيد . والتى تصح بدون نية اذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها ، فإنْ فعلها بنية الامتثال وهى نية التعبد أثيب عليها . وكذلك التروك إذا تركت بنية . وهذا متفق عليه . ولو كانت حقوقا للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل الثواب فيها أصـ ؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة ، من حيث هى مكتسبة مأمور بها ، والمأمور به متقرب الى الله به ، وكل طاعة من حيث هى طاعة لله عبادة ، وكل عبادة مفتقرة الى نية . فهذه الأمور من حيث هى طاعة مفتقرة إلى نية

فإن قيل : إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة ، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب ، لا من كونها طاعة متقربا بها

قيل : هذا غير صحيح ؛ إذ لو كان كذلك لصح الثواب بدون النية ، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية ، لكن الثواب مفتقر فى حصوله إلى نية .

وأيضاً فلو حصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المغصوب كرها ، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد . فالصواب أن النية شرط فى كون العمل عبادة . والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه . وإذا كان هذا جاريا فى كل فعل وترك ، ثبت أن فى الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة وهو دليل سادس فى المسألة

فان قيل : فيلزم على هذا أن يفتقر كل عمل الى نية ، وأن لا يصح عمل من لم ينو ، أو يكون عاصيا

قيل : قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلّب ، وقد تكون جهة التعبد هى المغلبة . فما كان المغلب فيه التعبد فسلّم ذلك فيه ، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية ، فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله . فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة ، فلا بد فيه من نية ، أى لا يصير عبادة إلا بالنية ، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها ، بل بمعنى أن النية فى الامتثال صيرته عبادة ، كما إذا أقرض امتثالا للأمر بالتوسعة على المسلم ، أو أقرض بقصد دنيوى . وكذلك البيع والشراء ، والأكل والشرب والنكاح والطلاق ، وغيرها ، ومن هنا كان السلف رضى الله عنهم يثابرون على إحضار النيات فى الأعمال ، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم

فصل

ويتبين بهذا أمور :

منها أن كل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله تعالى ، وهو جهة التعبد ، فان حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه باطلاق . فان جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً[1] فليس كذلك

(١) كالقصاص ، فالعفو عنه حق للعبد ، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله

بإطلاق ، بل جاء على تغليب حق العبد فى الأحكام الدنيوية

كما أن كل حكم شرعى ففيه حق للعباد إما عاجلا و إما آجلا ، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد . ولذلك قال فى الحديث : « حقُّ العباد على الله إذا عبدُوه ولم يُشرِكوا به شيئاً ألاَّ يُعذِّبهم [١] » وعادتهم فى تفسير « حق الله » أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، كان له معنى معقول أو غير معقول « وحق العبد » ما كان راجعاً الى مصالحه فى الدنيا . فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله . ومعنى « التعبد » عندهم أنه مالا يعقل معناه [٢] على الخصوص . وأصل العبادات راجعة إلى حق الله . وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد

فصل

والأفعال بالنسبة الى حق الله أو حق الآدمى ثلاثة أقسام :—

(أحدها) ما هو حق لله خالصا ؛ كالعبادات . وأصله التعبد كما تقدم . فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صحّ ، و إلا فلا

والدليل على ذلك أن التعبد راجع الى عدم معقولية المعنى ، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس . و إذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدّه لا يُتعدى . فاذا وقع [٣] طابق قصد الشارع . أولا ، خالف . وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل ، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل . وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع ،

---

(١) رواه مسلم

(٢) أى مالا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التى يصح أن تكون أساسا للقياس أما العلل العامة فهى موجودة حتى فى التعدى ، كما سبقت الاشارة اليه

(٣) أى الوقوف المذكور .

فيكفى فى ذلك عدم تحقق البراءة منه ، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق ، لا بفعل غير مطابق

والنهى فى هذا القسم أيضاً نظير الأمر ؛ فان النهى يقتضى عدم صحة الفعل المنهى عنه ، إما بناء على أن النهى يقتضى الفساد باطلاق ، وإما لأن النهى يقتضى أن الفعل المنهى عنه غير مطابق لقصد الشارع : إما بأصله ؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة ، وإما بوصفه ؛ كقراءة القرآن فى الركوع والسجود ، والصلاة فى الأوقات المكروهة ؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه ، ولأمر به أو أذن فيه ؛ فإن الإذن هو المعروف أولا بقصد الشارع فلا تتعداه .

فعلى هذا إذا رأيت مَن يصحح المنهى عنه بعد الوقوع ، أو المأمور به من غير المطابق ، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهى عنده ، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهى حتم ، وإما لرجوع جهة المخالفة الى وصف منفك ؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة . بناء على القول بصحة الانفكاك ، وإما لعدِّ النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح ، فيجرى على حكمه . وقد مر أن هذا قليل ، وأن التعبد هو العمدة

(والثانى) ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد ، والمغلَّبُ فيه حق الله . وحكمه راجع الى الأول ؛ لأن حق العبد إذا صار مطَّرحاً شرعاً فهو كغير المعتبر ؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر ، والفرض خلافه ؛ كقتل النفس ، إذ ليس للعبد خيرة فى إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ونحوها . فإذا رأيت من يصحح المنهى أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع ، فذلك للأمور الثلاثة الأول[1] ،

(١) انظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا ، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجرى على حكمه ، مع أنه فى هذا أقرب من سابقه ، لأن سابقه كان فى التعبد المحض الذى يبعد فيه الحمل على هذا الوجه ، بخلاف هذا النوع الثانى الذى فيه الحقان ، فان حمله على المعلل أقرب من سابقه . إلا أن يقال : انه أهدر الرابع راسا ، حيث قال (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فلذلك لم يلتفت إليه هنا

ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المغلَّب

(والثالث) ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلّب . وأصله معقولية المعنى . فإذا طابق مقتضى الأمر والنهى فلا إشكال فى الصحة ؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلا أو آجلاً حسبما يتهيأ له . و إن وقعت المخالفة فهنا نظر ، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع ، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ ، أوْلا . فإن فرض غيرَ حاصل فالعمل باطل ؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل . و إن حصل — ولا يكون(١) حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صحّ وارتفع مقتضى النهى بالنسبة إلى حق العبد (٢) . ولذلك يصحِّح مالكٌ بيعَ المدبر إذا أعتقه المشترى ؛ لأن النهى لأجل فوت العتق . فإذا حصل (٣) فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك . وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط ذو الحق حقه ؛ لأن النهى قد فرضناه لحق العبد ، فإذا رضى بإسقاطه فله ذلك . وأمثلة هذا القسم كثيرة . فإذا رأيت مَن يصحح العمل المخالف بعد الوقوع ، فذلك لأحد الأمور الثلاثة (٤)

---

(١) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد ، ثم يكون هذا الفعل المنهى عنه بنفسه محصلا لهذه المصلحة

(٢) أى وأما بالنسبة إلى حق الله : وهو الاقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه من الاثم سواء من جهة البائع أو جهة المشترى . وفضل العتق شىء آخر

(٣) أى وقد حصل على وجه أبلغ ، لأنه نجز عتقه . بخلاف المدبر ، فان عتقه مؤجل وقد لا يتم

(٤) وتطبيقه فى مسألة العبد جار على الوجه الثالث ، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك : فالعتق وقع على ذات العبد الذى يمكن انفكاكه عن كونه مدبرا إلى أن يكون قنا صرفا مثلا كما قالوه فى الدار المغصوبة فالصلاة منفكة عن المكان المغصوب ، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة ، لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة

﴿ المسألة العشرون ﴾

لما كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ، ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها ، وليشكروا الله عليها فيجازيهم فى الدار الأخرى ، حسبما بين لنا الكتاب والسنة ، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التى عرّفتنا بهذين مبنيةً على بيان وجه الشكر فى كل نعمة(١) ، وبيانِ وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً.

وهذان القصدان أظهر فى الشريعة من أن يستدل عليهما . ألا ترى إلى قوله تعالى : (واللهُ أخرجكُمْ مِنْ بطونِ أمّهاتِكُمْ لاتعلَمُونَ شيئاً وَجعَل لكُمُ السَّمْعَ وَالأبصارَ وَالأفئدَةَ لعلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِى أنشأَكُمْ وجعَلَ لكُمُ السَّمْعَ وَالأبصارَ وَالأفئدَةَ قليلاً ما تشكُرُونَ) وقال : (فَاذْكُرونِى أذْكُرْكُمْ واشكُرُوا لى ولا تكفُرُونِ) وقوله : (فَكلوا مِمَّا رَزقَكُمُ اللهُ حَلالاً طَيِّباً واشكُرُوا نعمةَ اللهِ ان كنتُمْ إيَّاهُ تَعْبُدُونَ) وقال : (لئن شكرتُم لأزيدنَّكم) الآية ! والشكر هو صرف ما أنعم عليك فى مرضاة المنعم ، وهو راجع الى الانصراف اليه بالكلية . ومعنى بالكلية أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة فى كل حال ، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام « حق اللهِ على العباد أن يعبُدوه ولا يشركوا به شيئاً »(٢) .

(١) وهو ما يشير اليه فيما بعد بقوله (والثانى من جهة الوضع التفصيلى الخ) وقوله : وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقا ، أى بوجه عام . سيشير اليه بقوله : (من جهة الوضع الكلى الخ) والآيات من هذا النوع الثانى الكلى الاجمالى : أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله ومالا يحل الخ

(٢) رواه مسلم

ويستوى فى هذا ما كان من العبادات أو العادات .

أما العبادات فمن حق الله تعالى الذى لايحتمل الشركة ، فهى مصروفة اليه .

وأما العادات فهى أيضا من حق الله تعالى على النظر الكلى ؛ ولذلك لايجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ، فقد قال تعالى : (قُل مَن حرَّم زينةَ اللهِ التى أخرَجَ لِعبادهِ والطيِّبات مِنَ الرِّزْق ؟) الآية ! وقال تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمنوا لاتحرِّموا طيِّباتِ ما أحَلَّ اللهُ لكم) الآية ! فنهى عن التحريم وجعله تعدّياً على حق الله تعالى . ولما همّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام : « من رغِبَ عن سنَّتى فليسَ مِنِّى »[١] وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (ما جعلَ اللهُ مِنْ بَحيرَةٍ ولا سائبةٍ ولا وَصيلةٍ ولا حام) وقوله : (وقالوا هذه أنعام وَحَرْثٌ حِجرٌ لا يَطْعَمُها إلا مَن نشاء بِزَعْمِهِمْ) الآية ! فذمهم على أشياء فى الأنعام والحرث اخترعوها ، منها مجرد التحريم . وهو المقصود ههنا .

وأيضا ففى العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا ، ولا خيرة فيه للعبد ، فهو حق لله تعالى صرفا فى حق الغير ، حتى يسقط حقه باختياره فى بعض الجزئيات ، لا فى الأمر الكلى[٢]. ونفس المكلف أيضا داخلة فى هذا الحق ؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف

فإذاً العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين : « أحدهما » من جهة الوضع الأول الكلى الداخل تحت الضروريات . « والثانى » من جهة الوضع التفصيلى

---

١) تقدم(ج ١ — ص٣٤٢)

(٢) أى فليس كل حق للعبد له اسقاطه ، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله ذلك الحق أيضا، ولكنه لايسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف بل يؤاخذ المعتدى والمتعرض . وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال . وهو مايشير إليه قوله (من جهة الوضع الكلى الداخل تحت الضروريات)

الذى يقتضيه العدل بين الخلق ، و إجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة . فصار الجميع ثلاثة أقسام (١) . وفيها (٢) أيضاً حق للعبد من وجهين : «أحدهما» جهة الدار الآخرة ، وهو كونه مجازًى عليه بالنعيم ، موقًّى بسببه عذاب الجحيم « والثانى » جهة أخذه للنعمة (٣) على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا ؛ لكن بحسبه فى خاصة نفسه ، كما قال تعالى : (قُلْ هِيَ للذين آمنوا فى الحياةِ الدنيا خالصةً يومَ القيامة) و بالله التوفيق .

القسم الثانى من الكتاب

فيما يرجع الى مقاصد المكلَّف فى التكليف . وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

أن الأعمالَ بالنيات ، والمقاصدَ معتبرةٌ فى التصرفات ، من العبادات والعادات . والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر

(١) لأن العادات فيها حق الله الصرف ، وهو النظر الكلى ، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله ، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط اذا أسقطه العبد ، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه . فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر فى الأمثلة بخلاف القسم الأول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلا ، بقطع النظر عن عبد آخر

(٢) أى فى العادات . والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقا من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك كما قال (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا) فجعل ذلك حقا له ، لكن لا مطلقا بل حسبما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير ، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك ، فليس الناس فى ذلك سواء

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ماهو عادة وما هو عبادة ؛ وفى العبادات بين ماهو واجب وغير واجب ؛ وفى العادات بين الواجب والمندوب ، والمباح والمكروه والمحرم ، والصحيح والفاسد ، وغير ذلك من الأحكام . والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة (١) ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً ؛ كالسجود لله أو للصنم .

وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية . وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها ؛ كفعل النائم والغافل والمجنون .

وقد قال تعالى (٢) : (وما أُمِرُوا إلاَّ ليَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ له الدِّين) ، (فاعبُدِ اللهَ مُخْلِصاً له الدِّين) ، (إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وقَلْبُهُ مُطمَئِنٌّ بالإيمان) وقال : (ولا يَأْتُونَ الصَّلاَةَ إلاَّ وَهُمْ كُسَالَى ، ولا يُنْفِقُونَ إلاَّ وَهُمْ كارِهُون) (ولا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا) بعد قوله : (فأمْسِكُوهُنَّ بمعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بمعْرُوفٍ) ، (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غيرَ مُضَارٍّ) ، (لا يَتَّخِذِ المؤْمِنُونَ الكافِرِينَ أَوْلِيَاءَ — الى قوله : إلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) وفى الحديث : « إنما الأعمالُ بالنيات . وإنما لِكلِّ امرِئٍ مانَوَى » الى آخره (٣) وقال « مَن قاتلَ لِتكونَ كلمةُ اللهِ هيَ العليا فهو فى سبيل الله » (٤)

(١) كما تقدم فى العادات المغلب فيها حق العبد ، تكون عبادة بالنية ، فاذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة ، كالمباحات يأخذها من جهة الاذن الشرعى أو من جهة الحظ الصرف ، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة ، والرياء والجاه فتكون معصية

(٢) رجوع لأصل الدعوى ، وبيان اعتبار النية فى العبادات والعادات

(٣) تقدم (ج١ — ص ٢٩٧)

(٤) سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاتل حمية

وفيه : « أنا أغنى الشركاء عن الشرك . فمن عمل عملاً أشرك معى فيه شريكا تركتُ نصيبى لشريكى »⁽¹⁾ وتصديقه قول الله تعالى : (فمن كانَ يرْجو لِقاء ربِّه فلْيعمل عملاً صالحاً ولا يُشرِكْ بعبادةِ ربِّه أحَداً) وأباح عليه الصلاة والسلام للمُحْرِم أكل لحم الصيد مالم يصِدْه أو يُصَد له⁽²⁾ . وهذا المكان أوضح فى نفسه من أن يستدل عليه .

لا يقال : إن المقاصد و إن اعتبرت على الجملة ، فليست معتبرة بإطلاق وفى كل حال ؛ والدليل على ذلك أشياء :

منها الأعمال التى يجب الإكراه عليها شرعاً ، فإن المكرَه على الفعل يعطى ظاهره أنه لا يقصد فيما أُكره عليه امتثالَ أمر الشارع ؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله. فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به ، لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه ، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن لا يصح ، و إذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء ، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً ، و يلزم فى الثانى ما لزم فى الأول ؛ و يتسلسل ، أو يكون الإكراه عبثاً⁽³⁾

ويقاتل رياء ، أى ذلك فى سبيل الله ؛ فقال من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله) أخرجه الخمسة كما فى التيسير .

(١) أقرب الروايات الى هذه الرواية رواية ابن ماجه والبيهقى كما فى الترغيب والترهيب وقد رواه مسلم بلفظ (أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك معى غيرى تركته وشركه)

(٢) أى فللقصد دخل فى الحل والحرمة

(٣) أى أن الاكراه إما أن يتسلسل . واما أن يقف عند حد دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالا . فيكون الاكراه الذى حصل عبثا لم يفد مقصود الشارع ، والعبث من الشارع محال . كما أن التسلسل فى ذاته محال . فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحا مؤديا غرض الشارع بدون النية فلا يتم الأصل المدعى .

وكلاهما محال ، أو يصح العمل بلا نية ، وهو المطلوب

ومنها أن الأعمال ضربان : عادات ، وعبادات . فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج فى الامتثال بها الى نية ، بل مجرد وقوعها كاف ؛ كرد الودائع والمغصوب ، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها ، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة فى التصرفات ؟ وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً ، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم فى بعض صورها . فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية فى الوضوء ؛ وكذلك الصوم والزكاة ، وهى عبادات وألزموا الهازل العتق والنذر ، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة . وفى الحديث « ثلاثٌ جِدُّهنَّ وهزلُهنّ جِدٌّ : النكاحُ والطلاقُ والرَّجعة [(١)] » وفى حديث آخر : « من نكَحَ لاعباً أوطلَّق لاعباً أو أعتق لاعباً فقد جاز [(٢)] » وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . « أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلم بهن : الطلاق والعتاق والنكاح والنذر » . ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له فى إيقاع ما هزل به . وفى مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم فى أثناء اليوم ولم يفطر أن

(١) رواه فى الجامع الصغير (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الخ) عن ابى داود والترمذى وابن ماجه . قال شارحه المناوى قال الترمذى حسن غريب . وتعقبه الذهبى بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب المخزومى قال النسائى منكر الحديث ومما أنكر عليه هذا الخبر

وذكر الحديث فى منتقى الاخبار باللفظ الذى ذكره فى الجامع الصغير عن الخمسة الا النسائى قال شارحه الشوكانى وأخرجه أيضا الحاكم وصححه ؛ والدارقطنى وللمذاكر ما قاله النسائى فى عبد الرحمن قال ووثقه غيره . قال الحافظ فهو على هذا حسن

(٢) ذكر الشوكانى روايات بمعناه أخرجها عبد الرزاق عن على موقوفا وعن عمر موقوفا ؛ وعن ابى ذر مرفوعا : (من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز) وفى اسناده انقطاع

صومه صحيح (١) ، ومن سلم من اثنتين فى الظهر مثلا ظانا للتمام فتنفل بعدها بركعتين ، ثم تذكر أنه لم يتم أجزأت عنه ركعتا النافلة عن ركعتى الفريضة ؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها . فجميع هذا ظاهر فى صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة (٢) .

ومنها أن من الأعمال مالا يمكن فيه قصد الامتثال عقلا ، وهو النظر الأول المفضى الى العلم بوجود الصانع ، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به ؛ فان قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء . فكيف يقال : إن كل عمل لا يصح بدون نية ؟ وإذا ثبت هذا كله دل على نقيض الدعوى ، وهو أنه ليس كل عمل بنية ، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً

لأنا نجيب عن ذلك بأمرين :

﴿ أحدهما ﴾ أن نقول : إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان :

« ضرب » هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار . وهنا يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً ، قصد به امتثال أمر الشارع أولا ، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية ، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة ؛ فان كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض ، حسناً كان أو قبيحاً ، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعا . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلاء غير مكلفين ، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة ، فليس هذا النمط بمقصود للشارع ، فبقى ما كان مفعولا بالاختيار لا بد فيه من القصد ، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام ، ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة . وكل ما أورد فى السؤال لا يعدو هذين القسمين : ومنه

(١) هو وان كان قولا ضعيفا يكفى فى ترويج السؤال

(٢) فالمدة التى وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة . وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفرضية ، ونية النفل لاتجزى عن نية الفرض عنده

إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك ، فيتنزل ذلك الحكم الشرعى بالاعتبار وعدمه ، وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال ؛ وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف . فالممسك عن المفطرات لنوم أو غفلة وان صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع ، كأن الشارع جعل نفس الامساك سبباً فى إسقاط القضاء أو فى صحة الصوم شرعاً ، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً . وكذلك ما فى معناه

« والضرب الثانى » ليس من ضرورة كل فعل ، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هى تعبديات ؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية الا مع القصد الى ذلك . أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرها فلا إشكال فيه . وأما العاديات فلا تكون تعبديات الا بالنيات . ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء الا النظر الأول لعدم إمكانه ؛ لكنه فى الحقيقة راجع الى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه ، فلا يتعلق به الحكم التكليفى ألبتة ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . أما تعلق الوجوب بنفس العمل [1] فلا إشكال فى صحته ؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال ، فصار فى عداد مالا قدرة عليه ، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً

﴿ والثانى ﴾ من وجهى الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به

فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر الى نية التعبد وقصد امتثال الأمر فلا يصح فيه عبادة ، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً ، كأخذ الأموال من أيدى الغُصّاب. وما افتقر منها الى نية التعبد فلا يجزئ

(١) الذى هو النظر. فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة ، وهو ممكن ، فيتوجه التكليف به . وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن ، لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن ، فلا يخاطب به

فعلها بالنسبة الى المكرَه فى خاصة نفسه حتى ينوى القربة ؛ كالاكراه على الصلاة . لكن المطالبة تسقط عنه فى ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها ، لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد ، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب .

وأما الأعمال العادية — وإن لم تفتقر فى الخروج عن عهدتها الى نية — فلا تكون عبادات ولا معتبرات فى الثواب إلا مع قصد الامتثال ، وإلا كانت باطلة [١] . وبيان بطلانها فى كتاب الأحكام . وما ذكر من الأعمال التعبدية فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها بانٍ على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى ، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى . فالطهارة والزكاة من ذلك . وأما الصوم [٢] فبناء على ان الكف قد استحقه الوقت فلا ينعقد لغيره ، ولا يصرفه قصد سواه . ولهذا نظائر فى العاديّات ؛ كنكاح الشّغار ، فإنه عند أبى حنيفة منعقد على وجه الصحة وان لم يقصدوه [٣] .

(١) أى بالمعنى الثانى المتقدم فى مبحث البطلان ، وهو عدم ترتب الثواب عليه فى الآخرة

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً كرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التبييت ولا التعيين حتى إذا قصد غيره كأن نوى برمضان قضاء رمضان الفائت ، أو نوى بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلا ، فان الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت ويصح

(٣) مذهب أبى حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضع كل صداقا للاخرى صح العقد وان وجب مهر المثل لها . وهذا مبنى على أن العقد يصح ولو مع نفى المهر عنده فان الشغار آيل إلى نفى المهر . ويظهر أن الاصل (وإن قصدوه) أى قصدوا الشغار . أى فقد قصدوا ضد النكاح الشرعى ومع ذلك لم يبطل ، لان العقد يصرفه إلى الحقيقة الشرعية فيصح ويلزم مهر المثل ، ويكون الشرط باطلا وقد يقال قوله (وإن لم يقصده) أى الوجه الذى به يصح العقد ، بل قصدوا ما ينافيه . فتكون العبارة صحيحة . إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف فى التمثيل به لأنه إذا كان المهر غير ركن ولا شرط فى صحة العقد ، بل مع نفيه فى صلب العقد يصح . فقصده وعدم قصده لا يفيد فى موضوعنا

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما فقد تقدم أن القاصد لإيقاع السبب غيرَ قاصد المسبب لاينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه . والهازل كذلك ؛ لأنه قاصد لإيقاع السبب [1] بلا شك ، وهو فى المسبب إما غير قاصد له بنفى ولا إثبات ، وإما قاصد أن لايقع . وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبى . وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه [2] ، وإنما قصد مجردَ الهزل باللفظ ، ومجردُ الهزل لايلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الاباحة أو غيرها . وقد علل اللزوم فى هذه المسائل بأن الجد والهزل أمر باطن [3] ، فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله . أو يقال [4] إنه قاصد بالعقد الذى هو جدٌّ شرعىٌّ اللعبَ ، فناقض مقصود الشارع ، فبطل حكم الهزل فيه ، فصار إلى الجد

ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة ، فالنية الأولى مستصحبة حكما حتى يقع الافطار الحقيقى ، وهو لم يكن ، فصحّ الصوم . ومثله نيابة ركعتى النافلة عن الفريضة ؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحِّح حكم النية

---

(١) وهو مجرد اللفظ

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق ، فغير وجيه ، لما ذكره آنفا . وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ ، فغير واضح ، ونية الهزل باللفظ لاتخرجه عن كونه فاهما معناه وملاحظ له : غايته أنه لايكون قاصدا به حصول المسبب . هذا ما يقتضيه الهزل. فهذا القول كما ترى

(٣) أى وهى مسائل كما ترى لها آثار عظمى فى النسب والحرية والالتزامات ، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة ، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هى ؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه امر باطن فيجب أن يحمل على الجد . وإلا لانفتح باب واسع يفسد العصم . ويضيع الحرية والالتزامات التى يلتزمها المكلف بالنذر ، حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل

(٤) لاينافى الوجه قبله . ويصح ضمه اليه وإعمالها معا

الأولى ، فكان السلام بينهما والانتقال إلى نية التنقل لغوا لم يصادف محلا .
وعلى هذا السبيل تجرى مسألة الرفض

وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال ، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول .
وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده فى العمل موافقا لقصده فى التشريع . والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة ؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم ، والمطلوب من المكلف أن يجرى على ذلك فى أفعاله ، وأن لا يقصد خلاف ماقصد الشارع . ولأن المكلف خلق لعبادة الله ، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد فى وضع الشريعة — هذا محصول العبادة — فينال بذلك الجزاء فى الدنيا والآخرة . وأيضاً فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات ، وهو عين ما كلف به العبد ، فلابد أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك ، وإلا لم يكن عاملا على المحافظة ؛ لأن الأعمال بالنيات . وحقيقة ذلك (١) أن يكون خليفة الله فى إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه . وأقل ذلك خلافته على نفسه ، ثم على أهله ، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته » وفى القرآن الكريم : (آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) وإليه يرجع قوله تعالى : (إنى جاعل فى الأرض خليفة) وقوله : (ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون) ، (وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم

(١) أى حقيقة كون العبد مكلفا بالمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها ، أن يكون خليفة الله فى إقامتها بمباشرته الاسباب الظاهرة التى رسمها الله تعالى فى الشرائع وأودع فى العقول إدراكها

فيما آتاكم) والخلافة عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث حيث قال: «الأميرُ راعٍ، والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتهِ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجِها وولدهِ. فكلُّكم راعٍ وكلكم مسئولٌ عن رعيته[1]» وإنما أتى بأمثلة[2] تبين أن الحكم كلي عام غير مختص، فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية، عامة كانت أو خاصة. فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده مجاريها. وهذا بيّن

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام[3]، وفي مسألة دخول المكلف في الأسباب[4]؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف. فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله

---

(١) جزء من حديث أخرجه احمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر

(٢) أي فليس الغرض الحصر فيما ذكره؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه: ولم يذكر في هذه الرواية أيضا ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قال وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط

(٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد

(٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع. وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينيا ودنيويا؛ ثم جعل الديني من حيث قصد المكلف نوعين. وجعل الدنيوي من حيث قصده ثلاثة أقسام

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل (١) من ابتغى فى تكاليف الشريعة غيرَ ماشرعت له فقد ناقض الشريعة . وكل من ناقضها فعمله فى المناقضة باطل . فمن ابتغى فى التكاليف مالم تشرع له فعمله باطل

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد ، فإذا خولفت لم يكن فى تلك الأفعال التى خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة

وأما أن مَن ابتغى فى الشريعة مالم توضع له فهو مناقض لها ، فالدليل عليه أوجه :

(أحدها) أن الأفعال والتروك من حيث هى أفعال أو تروك متماثلة عقلا بالنسبة إلى مايقصد بها ؛ إذ لاتحسين للعقل ولا تقبيح ، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بيّن الوجه الذى منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه ، و بين الوجه الذى به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد . فإذا قصد المكلف عين ماقصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . وإن قصد غير ماقصده الشارع

(١) دليل منطق مؤلف من صغرى ، وكبرى . ثم النتيجة . وقال إن الكبرى ظاهرة ، ولم يترك التنبيه عليها فقال (فان المشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على الصغرى بالأدلة الستة . إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيرا (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ) هو فى الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى ، وبسط للكلام فيما ينبنى عليه قوله (فاذا خولفت لم يكن الخ) فهذا الكلام فى الدليل الأول مرتبط ارتباطا تاما ببيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة اليه فى الاستدلال على المقدمة الصغرى . ويكفى فى الدليل الأول أن يقول : لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع فقد جعل ماقصده الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الخ . ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات

— وذلك إنما يكون فى الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد ؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً – فقد جعل ماقصد الشارع مهملَ الاعتبار ، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً . وذلك مضادة للشريعة ظاهرة

(والثانى) (١) أن حاصل هذا القصد يرجع الى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن . وما لم يره الشارع حسنا فهو عنده حسن . وهذه مضادة أيضاً

(والثالث) أن الله تعالى يقول : (ومن يشاقِق الرَّسُولَ مِن بَعدِ ما تَبيَّن له الهدَى ويتَّبِع غيرَ سَبيلِ المؤمِنينَ نُولِّهِ ما تَولَّى) الآية ! وقال عمر بن عبدالعزيز « سنّ رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وولاةُ الأمر مِن بعدِه سنناً الأَخْذُ بها تصديقٌ لكتابِ الله ، واستكمالٌ لطاعة الله ، وقوةٌ على دين الله . مَن عمل بها مُهتدٍ ؛ ومن استنصرَ بها منصورٌ ؛ ومن خالفها اتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين ، وولاَّهُ الله ما تولى ، وأصلاهُ جهنم ، وساءت مصيرا » والأخذ فى خلاف ما أخذ الشارع من حيث القصد الى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة

(والرابع) ان الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذلك القصدَ آخذٌ فى غير مشروع حقيقة ، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض ، فاذا أخذ بالقصد الى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلا ، وإذا لم يأت به ناقضَ الشارعَ فى ذلك الأخذ ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به

(والخامس) أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها(٢)

---

(١) قريب مماقبله لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالبا لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد

(٢) فالنكاح مثلا طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه ، فاذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل ، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصودا عند الشارع صار وسيلة عنده ، وهذا مناقضة للشريعة .

فى الأمر والنهى ؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة ، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له . فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده . وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع ، وهدم لما بناه

(والسادس) أن هذا القاصد مستهزئ بآيات الله ؛ لأن من آياته أحكامه التى شرعها ، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله . ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الاسلام غير ما قصده الشارع : « أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون » والاستهزاء بما وضع على الجد مضادة لحكمته ظاهرة . والأدلة على هذا المعنى كثيرة

وللمسألة أمثلة كثيرة ؛ كاظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال ، لا لاقرار للواحد الحق بالوحدانية ، والصلاة لينظر اليه بعين الصلاح ، والذبح لغير الله ، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر فى الدنيا ، والسلف ليجر به نفعا ، والوصية بقصد المضارة للورثة ، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها ، وما أشبه ذلك

وقد يقال هو عند الشارع أيضا وسيلة ، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه ، لا للتحليل ، فلا يخرج هذا الدليل عن مآل الدليل الأول ، وهو أن ماقصده الشارع مهمل الاعتبار عنده ، وما أهمله الشارع اعتبره . أما محاولة جعله دليلا مستقلا من حيث كان مقصوداً فى نظر الشرع فجعله هو وسيلة فغير واضح ، لأنه وسيلة على كل حال ، إلا أن المقصد مختلف

وجوابه أن ذلك جار فى بعض التكاليف ، كما اذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلا فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه أو اسقاط عقوبات تركها فى الدنيا . كاسقاط القتل عن تارك الصلاة . فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها ، لكن الشخص جعلها وسيلة الى غرض من أغراضه ، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل ، ويؤيده ما يذكره فى المسألة الرابعة تمثيلا للضرب الثانى من القسم الثالث بمن يصلى رياء لينال دنيا الخ .

وقد يعترض هذا الإطلاق [(١)] بأشياء : منها » ما تقدم فى المسألة الأولى : كنكاح الهازل وطلاقه وما ذكر معهما ، فانه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرها . وقد تقدم جوابه « ومن ذلك » المكره بباطل ، فانه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالاقالة كما تنعقد حالة الاختيار ؛ كالنكاح والطلاق والعتق واليمين والنذر [(٢)] . وما يحتمل الاقالة ينعقد كذلك ، لكن موقوفا على اختيار المكره ورضاه ، الى مسائل من هذا النحو « ومنها » أن الحيل فى رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثا وغير ذلك مقصود به خلاف ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة . ومن تتبع الأحكام الشرعية ألفى منها مالا ينحصر ، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غير ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلا

والجواب أن مسائل الاكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع ، بأدلة قررها الحنفية . ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه ؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعى ، والأدلة الشرعية أقرب الى تفهيم مقصود الشارع من كل شىء ، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟ وكذلك القول فى الحيل عند من قال بها مطلقا ، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً فى استجلاب المصالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ؛ فإذا صحح مثلا نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصدِ الشارع الإذنُ فى استجلاب مصلحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته فى النطق بكلمة

(١) وهو الكلية فى رأس المسألة ، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار اليه سابقا

(٢) أى فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها ومع كونها وقعت على غير ماشرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل ، بل وقعت صحيحة .

الكفر خوف القتل أو التعذيب ، وفى سائر المصالح العامة والخاصة ؛ إذ لا يمكن إقامة دليل فى الشريعة على إبطال كل حيلة . كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة . فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة ، وهو الذى يتفق عليه جميع أهل الاسلام ، ويقع الاختلاف فى المسائل التى تتعارض فيها الأدلة . ولهذا موضع يذكر فيه فى هذا القسم إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقا أومخالفا . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أومخالفته . فالجميع أربعة أقسام

(أحدها) أن يكون موافقا وقصده الموافقة ، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها ، يقصد بها امتثال الله تعالى ، وأداء ماوجب عليه أو ندب إليه ، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات ، يقصد بذلك الامتثال، فلا إشكال فى صحة هذا العمل

(والثانى) أن يكون مخالفا وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك . فهذا أيضا ظاهر الحكم

(والثالث) أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصده المخالفة وهو ضربان: « أحدهما » أن لا يعلم بكون الفعل أوالترك موافقا « والآخر » أن يعلم بذلك. فالأول كواطىء زوجته ظانا أنها أجنبية ، وشارب الجُلاَّب ظانا أنه خمر ، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية فى ذمته ، وكان قد أوفيها وبرىء منها فى نفس الأمر. فهذا الضرب قدحصل فيه قصد العصيان بالمخالفة . ويحكى الأصوليون فى هذا النحو الاتفاق على العصيان فى مسألة « من أخّر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل » وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهى لم تحصل ؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ماينشأ عنها من المفاسد ، فاذا لم يوجد هنا لم يكن مثلَ مَن فعله فحصلت المفسدة .

فشارب الجلاب لم يذهب عقله ، وواطىء زوجته لم يختلط نسب مَن خُلق مِن مائه ، ولا لحق المرأةَ بسبب هذا الوطىء معرة ، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة . وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل . فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة

فان قيل: فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة ؟ فان وقع على الموافقة فمأذون فيه، وإذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان فى حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . وإن وقع مخالفا فهو غير مأذون فيه ، ولا عبرة بكونه موافقا فى نفس الأمر ، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفا فى نفس الأمر ، فكان يجب الحد على الواطىء ، والزجر على الشارب ، وشبه ذلك ، لكنه غير واجب باتفاق أيضا . هذا خلف

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين ، فانه وإن كان مخالفا فى القصد قد وافق فى نفس العمل . فاذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة ، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكا حرمة الأمر والنهى، فهو عاص فى مجرد القصد ، غير عاص بمجرد العمل. وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله ، غير آثم من جهة حق الآدمى (١) ، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه ، فاذا هو متاع الغاصب نفسه . فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهى . والقاعدة أن كل تكاليف مشتمل على حق الله وحق العبد

---

(١) اى حقه نفسه ، فانه مأذون له فى التمتع بزوجته وبشرب الجلاب مثلا ، وليس مطالبا بصلاة بعد أن أداها ، إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهى ولم يبال بهما. فن جهة أنه فعل حقا له مأذونا فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، كالغاصب فى مثاله لا يعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذى ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه. فكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره . فيبقى حق الله فى الأمر والنهى وقد انتهكه .

ولا يقال : إذا كان فوت المفسدة أوعدم فوت المصلحة مسقطا لمعنى الطلب ، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله ، أو زنى فلم يتخلق ماؤه فى الرحم بعزل أو غيره ، لأن المتوقع من ذلك غير موجود ، فكان ينبغى أن لا يترتب عليه حد ، ولايكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة

لأنا نقول : لايصح ذلك ؛ لأن العامل قد تعاطى [1] السبب الذى تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرَّمان فى نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بإزاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بإزاء تعاطى أسبابه خاصة . وإلا فالمسببات ليست من من فعل المتسبب ، وإنما هى من فعل الله تعالى . فالله هو خالق الولد من الماء ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والرى مع الماء ، والاحراق مع النار ، كما تبين فى موضعه . وإذ كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من من إيقاع مسببه وهو الحد . وكذلك سائر ماجرى هذا المجرى ، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم . وأما الاثم فعلى وفق ذلك . وهل يكون فى الإثم مساويا لمن أنتج سببه أم لا ؟ هذا نظر آخر ، لا حاجة إلى ذكره ههنا

« والثانى » أن يكون الفعل أو الترك موافقا إلا أنه عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصده المخالفة . ومثاله أن يصلى رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس ، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذلك . فهذا القسم أشد من الذى قبله . وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التى جعلت مقاصد ، وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعلها لها ، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل ، لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا فلا يصح جملة . وقد قال الله تعالى : « إنَّ المنافقينَ فِى الدَّرْكِ الأسفلِ منَ النَّارِ) وقد تقدم [2] بيان هذا المعنى

(١) أى بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة فى هذا القسم ، فانه لم يتعاط السبب فى الواقع وان كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأه

(٢) فى المسألة الأولى

(والقسم الرابع) أن يكون الفعل أو الترك مخالفا والقصد موافقا ، فهو أيضا ضربان :

« أحدهما » أن يكون مع العلم بالمخالفة « والآخر » أن يكون مع الجهل بذلك.

(فإن كان) مع العلم بالمخالفة [1] فهذا هو الابتداع ، كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع ، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل . ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء فى القرآن والسنة . والموضع مستغن عن إيراده ههنا وسيأتى له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله . والذى يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة ، لعموم الأدلة فى ذلك ، كقوله تعالى : (إن الذين فرّقوا دينَهم وكانوا شيعًا لستَ منهم فى شىء) وقوله : (وأنّ هذا صراطى مستقيما فاتّبعوه ولاتتّبعوا السُّبُلَ فتَفَرَّقَ بكم عن سبيله) وفى الحديث « كل بدعة ضلالة » وهذا المعنى فى الأحاديث كالمتواتر

فإن قيل : إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة ، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم ، وأما المكروه فهو الذم [2] فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً. فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق وممدوح فاعله ومستنبطه ، والمباح حسن باعتبار . فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنه الأولون لا يقول إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع ، بل هى موافقة أىّ موافقة . كجمع الناس على

(١) أى فيكون الفعل مخالفا فى الواقع لما شرعه الشارع . وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة . متأولا غالبا أن هذا الفعل يعد طاعة . فهذا هو معنى مخالفة الفعل أى فى الواقع . وموافقة القصد أى لما يزعمه طاعة وعبادة ، وإن كان يعلم أنه لم يرد فى الشرع جعله عبادة. فلا يقال إن هذا القسم الأول من قسمى الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع ؟ فيحصل هذا الضرب أن الفعل موافق فى زعمه وإن لم يكن جهلا صرفا كالضرب الثانى

(٢) لعل الاصل (فليس الذم)

المصحف العثمانى ، والتجميع فى قيام رمضان فى المسجد ، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التى اتفق الناس على حسنها ، أعنى السلف الصالح والمجتهدين من الأمة ، وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن . فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة : إذ هى أفعال مخالفة للشارع لأنه لم يضعها ، مقترنة بقصد موافق لأنهم لم يقصدوا إلا الصلاح ؛ وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كلها مذمومة خلاف المدعى

فالجواب أن هذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه ، من الفرض أن العمل مخالف للفعل الذى وضعه الشارع ، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال ؛ بيان ذلك أن جمع المصحف مثلا لم يكن فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم للاستغناء عنه[1] بالحفظ فى الصدور ، ولأنه لم يقع فى القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف فى الدين ، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة ؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضى الله عنهما ، وقصة أبىّ بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضى الله عنهما ؛ وفيه قال عليه الصلاة والسلام « لا تماروا فى القرآن فإن المراء فيه كفر »[2] . فحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتا عنه فى زمانه عليه الصلاة والسلام ، ثم لما وقع الاختلاف فى القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به ، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً فى واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، وإلا لزم أن يكون النظر فى كل واقعة لم تحدث فى الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق ؛ لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين

(١) أى لالأنه نهى عنه ، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفا لما وضعه الشارع من النهى ، بل كان الترك للاستغناء عنه

(٢) رواه فى كنوز الحقائق عن البخارى وكذلك ذكره الطبرى فى تفسيره ورواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (المراء فى القرآن كفر) عن أبى دواد وابن ماجه فى صحيحه عن ابى هريرة . والطبرانى وغيره من حديث زيد بن ثابت

وهو الذى يسمى المصالح المرسلة . وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل، لا يتخلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلا . كيف وهو يقول: « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[١] « ولا تجتمع أمتى على ضلالة » فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع ، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفا للشارع . وأما البدعة المذمومة فهى التى خالفت ماوضع الشارع من الأفعال أوالتروك . وسيأتى تقرير هذا المعنى بعد إن شاء الله .

(وإن كان) العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فلهوجهان[٢] : « أحدهما » كون القصد موافقا فليس بمخالف من هذا الوجه ، والعمل وان كان مخالفا فالأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه فى المخالفة ، ومن لايقصد مخالفة الشارع كفاحا لايجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً ، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لامطرّح على الاطلاق « والثانى » كون العمل مخالفا ، فان قصد الشارع بالأمر والنهى الامتثال ، فاذالم يمتثل فقد خولف قصده . ولايعارض المخالفةَ موافقةُ القصد[٣] الباعث على العمل ؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع فى ذلك العمل على وجه ، ولاطابق القصد العمل ، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً فلا يحصل الامتثال .

---

(١) رواه احمد والبزار موقوفا. وروى مرفوعا باسناد ساقط

(٢) أى من النظر ، نظر يفيد صحته واعتباره ، ونظر يفيد بطلانه واطراحه

(٣) أى قصد المكلف الذى حمله على العمل وهو الامتثال ، وقوله (ولا طابق القصد العمل) أى قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل ، لأن العمل ليس فيه امتثال ، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع . فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذى لم يصادف محلا . وقوله (فصار المجموع مخالفاً) أى العمل ـ وهو ظاهر ـ والقصد أيضاً ، لأنه لم يصادف محلا ، وصار كأنه قصد المخالفة فى عمل مخالف

وكلا الوجهين يعارض الآخر فى نفسه(١) ، ويعارضه فى الترجيح ؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك فى الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً . ولذلك صار هذا المحل غامضاً فى الشريعة . ويتبين ذلك بإيراد شيء من البحث فيه

وذلك أنك اذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط إلا الامتثال والموافقة ، ولم ينتهك حرمة للشارع بذلك القصد ، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته ، وإن كان مقيداً فقصد المكلف لم يصادف محلا فهو كالعبث . وأيضاً اذا لم يصادف محلا صار غير موافق ؛ لأن القصد فى الأعمال ليس بمشروع على الانفراد(٢)

فان قلت : إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع ، كما ذكر عمن آمن(٣) فى الفترات وأدرك التوحيد ، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهى غير معتبرة ، إذ لم تثبت فى شرع بعد(٤)

قيل لك : إنْ فُرض أولئك فى زمان فترة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة ، فالمقاصد الموجودة لهم منازع(٥) فى اعتبارها بإطلاق ، فانها كأعمالهم المقصود بها

(١) أى كما قرره فى بيان الوجهين . وقوله (فى الترجيح) أى كما سيقرره فى قوله (ويتبين ذلك الخ) الذى ذكر فيه ثلاثة مباحث فى ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضا

(٢) أى بل لابد من وقوعه على عمل مشروع . فالمشروع هو المجموع

(٣) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله . وخالف المشركين فى ذبائحهم وفى كثير من أعمالهم ، فكان يحيى الموءودة . وكان يقول : الشاة خلقها الله تعالى ، وأنزل لها من السماء الماء ، وأنبت لها من الارض النبات وأنتم تذبحونها لغير الله

(٤) أى عند تمسكه بها لم تكن ثبتت فى شرع ، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه . وليس بلازم فى المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها . بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحا

(٥) أى للمجتهدين أنظار مختلفة فمنهم من يصححها ، ومنهم من لا يصححها . وهى كأعمالهم المقصود بها التعبد ، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم فى ذلك . فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم ، وبالعكس

التعبد: فان قلت باعتبار القصد كيف كان ، لزم ذلك فى الأعمال ؛ و إن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك فى القصد . وأيضاً فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها ، و إن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين[(١)] ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح

فان قيل : قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يبين أن هذه الأعمال و إن خالفت قد تعتبر ؛ فان المقاصد أرواح الأعمال ، فقد صار العمل ذا روح على الجملة ، واذا كان كذلك اعتبر . بخلاف ما اذا خالف القصد ووافق العمل ، أو خالفا معاً ، فانه جسد بلا روح[(٢)] ، فلا يصدق عليه مقتضى قوله : « الأعمال بالنيات » لعدم النية فى العمل

قيل : إن سُلِّم فمعارض بقوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ عملٍ ليس عليه أمرُنا فهو رَدٌّ[(٣)] » وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام ، فلم يكن معتبرا بل كان مردودا . وأيضا فاذا لم ينتفع بجسد بلا روح ، كذلك لا ينتفع بروح فى غير جسد ؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة ، فهى فى حكم العدم ، فبقيت النية منفردة فى حكم عملى فلا اعتبار بها ، وتكثر المعارضات فى هذا من الجانبين ، فكانت المسألة مشكلة جداً

ومن هنا صار فريق من المجتهدين الى تغليب جانب القصد فتلافوا من

---

(١) أى كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: اللهم إنى أشهدك أنى على ملة ابراهيم . وقوله (فذلك واضح) أى لخروجه عن فرض المسألة فان عمله يكون موافقا كما أن قصده كذلك

(٢) أى فى صورة العمل الموافق والقصد المخالف . أما فيما خولفا معا فلا روح ولا جسد

(٣) ذكره فى منتقى الأخبار بلفظ (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) وقال : متفق عليه . قال فى التيسير : وعن عائشة رضى الله عنها قالت ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) أخرجه الشيخان وأبو داود وفى رواية (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) اه

العبادات ما يجب تلافيه ، وصححوا المعاملات . ومال فريق الى الفساد باطلاق ، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا الى جانب العمل المخالف[1] .

وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجملة ، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه ، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر . والذي يدل على إعمال الجانبين أمور :

(أحدها) أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد — إذ لم يتلبس الا بما اعتقد إباحته — ومخالفة الفعل ، لأنه فاعل لما نهي عنه ، فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة ، وأعمل مقتضى المخالفة[2] في عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليه ، حتى صُحِّح ما يجب أن يصحح ، مما فيه تلاف ، ميلا فيه الى جهة القصد أيضاً ، وأهمل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافي فيه .

(١) أي ميلا منهم إلى أن العمل متى كان مخالفا بطل ، ولو كان القصد موافقا

(٢) أي على الجملة . بدليل قوله (حتى صحح الخ) فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة . ومقتضى المخالفة فصل فيه : فما لا تلافي فيه أهمل وما فيه التلافي صحح ، مراعى فيه جانب القصد . وقوله (يتزوجها) أي يعقد عليها (رجلان) ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول ، فتفوت على الأول وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح ، لترجحه بالدخول بدون علم ميلا إلى جانب القصد الموافق . وأما مسألة المفقود ففيها الامران معا : البناء على الفعل المخالف وتصحيحه إذا قدم زوجها أي علمت حياته بعد البناء ميلا إلى صحة القصد وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته ، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين . والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله (تزوجت) لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله (قبل نكاحها) العقد فقط فخلاف أصل المسألة . وإن كان المراد به البناء فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله (وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان). إلا أن يقال إن معنى قوله (تزوجت) حلت للأزواج بحكم الحاكم . ثم رأيت في الاعتصام مانصه (في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها الخ ماقال هنا — ثم قال فانه يقال : الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قاطعا العصمة فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها ، أو ليس بقاطع [illegible] فكيف تباح لغيره وهي في عصمة المفقود ؟). وبهذا تعلم أن قوله (تزوجت) [illegible] في كتابه (الاعتصام) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه

فقد اجتمع فى هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما ؛ كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره الا بعد بنائه بها ، فقد فاتت[1] بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن ، وروى مثله عن على رضى الله عنهم. ونظيرها فى مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم ، فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثانى أولى بعد دخوله بها ، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان . وفى الحديث : « أيُّما امرأةٍ نُكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطلٌ[2] . فان دخل بها فلها المهرُ بما أصابَ منها » وعلى هذا يجري باب السهو فى الصلاة ، وباب الأنكحة الفاسدة فى تشعب مسائلها

(والثانى) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل فى العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة ، فعدّوا مَن خالف فى الأفعال أو الأقوال

(١) وفى الاعتصام : فقد بانت . ويرد عليه أنه إذا تحقق أن الذى لم يبن هو الأول فدخول الثانى بها دخول بزوج غيره وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحا على الدوام ومصححا لعقده الذى لم يصادف محلا ومعطلا لعقد نكاح صحيح مجمع عليه مع أن الغلط يرفع عن الغالط الاثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اه

(٢) أى فيفسخ النكاح لمخالفته للشروع ، ويكون لها المهر . ويسقط الحد والعقوبة ، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر . ويبقى الكلام فى أن هذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولى ، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها . فهل حكمه كذلك ؟ وإذا كان الحكم فى العلم كالحكم فى حال الجهل لاتكون المسألة مما يدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف ، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر . وسيأتى فى فصل مراعاة الخلاف فى أواخر الكتاب ماينحو هذا النحو فى البناء بعد الوقوع ، ومراعاه الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحا ، فيثبت استحقاق الميراث مثلا ، إلى غير ذلك مماله علاقة بموضوعنا ، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة . بل بنوه هناك على قاعدة أخرى

جهلا على حكم الناسى ، ولو كان المخالف فى الأفعال دون القصد مخالفاً على الاطلاق لعاملوه معاملة العامد ، كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه ، وليس الأمر كذلك . فهذا واضح فى أن للقصد الموافق أثراً . وهو بيِّن فى الطهارات والصلاة والصيام[١] والحج وغير ذلك من العبادات . وكذلك فى كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها.

ولا يقال : إن هذا ينكسر فى الأمور المالية ، فانها تُضمن فى الجهل والعمد لأنا نقول الحكم فى التضمين فى الأموال آخَر ؛ لأن الخطأ فيها مساو للعمد فى ترتب الغرم فى إتلافها .

(والثالث) الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة ؛ ففى الكتاب : (وليس عليكم جناحٌ فيما أخطأتم به ولكن ما تعمّدَت قلوبُكم) وقال : (ربَّنا لا تؤاخِذْنا إن نسينا أو أخطأنا) وفى الحديث : « قال قد فعلتُ » وقال : (لايكلِّفُ اللهُ نفساً إلا وُسعَها) وفى الحديث . « رُفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استُكرِهوا عليه »[٢] وهو معنى متفق عليه فى الجملة لا مخالف فيه . وإن اختلفوا فيما تعلق به رفع المؤاخذة ، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا ، فلم يختلفوا[٣] أيضا أن رفع المؤاخذة بإطلاق لايصح . فاذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجملة ، مالم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم .

(١) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسى ، فلا كفارة . وكذا كل ما ذكروه فى التأويل القريب هو من باب الجهل . وعدوه كالناسى لا كفارة عليه . وكذا فى الأطعمة والأشربة لاحرمة فى تعاطى المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم ، كشارب الخمر معتقدا أنه جلاب مثلا ، وآكل المتنجس معتقدا طهارته لا شىء عليه . وعليك باستيفاء البحث فى الفروع

(٢) تقدم (ج ١ — ص ١٤٩)

(٣) أى بل أجمعوا على أنه لابد من نوع من المؤاخذة ، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة فى الجملة يدل على اعتبار الطرفين

﴿ المسألة الخامسة ﴾

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونا فيه على ضربين: « أحدهما » أن لا يلزم عنه إضرار الغير « والثاني » أن يلزم عنه ذلك . وهذا الثاني ضربان : « أحدهما » أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار ؛ كالمرخص في سلعته قصداً لطلب معاشه ، وصحبه قصد الإضرار بالغير . « والثاني » أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قسمان : « أحدهما » أن يكون الاضرار عاماً ؛ كتلقي السلع ، و بيع الحاضر للبادي ، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر اليه الناس لمسجد جامع أو غيره « والثاني » أن يكون خاصاً وهو نوعان : « أحدهما » أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر ، فهو محتاج الى فعله ؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره ، أو يسبق الى شراء طعام أو ما يحتاج اليه أو الى صيد أو حطب أو ماء أو غيره ، عالماً أنه إذا حازه استضر غيره بعدمه ، ولو أُخذ من يده استضر . « والثاني » أن لا يلحقه بذلك ضرر وهو على ثلاثة أنواع : « أحدها » ما يكون أداؤه الى المفسدة قطعياً ، أعني القطع العادي ، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام ، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد ، وشبه ذلك . « والثاني » ما يكون أداؤه الى المفسدة نادراً ؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالبا الى وقوع أحد فيه ، وأكل الأغذية التي غالبها [1] أن لا تضر أحدا ، وما أشبه ذلك . « والثالث » ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيراً لا نادرا وهو على وجهين : « أحدهما » أن يكون غالباً كبيع السلاح [2]

---

(١) أي وقد تضر بعض الناس ندورا . فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتي حكمه أنه باق على الاذن

(٢) الفرض أن يكون الضرر خاصا لا عاما وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصا مع أن تلقي السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب ممن يصنعه خمرا، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به : هل كل هذا من الخاص ؟ وسيأتي له مثله في إعطاء المال للمحاربين والكفار في فداء الأسرى

من أهل الحرب ، والعنب من الخمّار ، وما يغش به ممن شأنه الغش . ونحو ذلك .
« والثانى » أن يكون كثيراً لا غالبا ، كمسائل بيوع الآجال (١) فهذه ثمانية أقسام

(فأما الأول) فباق على أصله من الإذن ، ولا إشكال فيه ، ولا حاجة الى الاستدلال عليه ، لثبوت الدليل على الاذن ابتداء .

(وأما الثاني) فلا إشكال فى منع القصد إلى الاضرار من حيث هو إضرار ، لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام ؛ لكن يبقى النظر فى هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير : هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه ؟ أم يبقى على حكمه الأصلى من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟ هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة ، وهو جار على مسألة (٢) الصلاة فى الدار المغصوبة . ومع ذلك فيحتمل فى الاجتهاد تفصيلا :

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل ، وانتقل إلى وجه آخر فى استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد ؛ أو لا . فإن كان كذلك فلا إشكال فى منعه منه ، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار ، فلينقل عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار . وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التى يستضر منها الغير ، فحق الجالب أو الدافع مقدَّم . وهو ممنوع من قصد الإضرار . ولا يقال إن هذا تكليف بما لا يطاق ، فإنه إنما كلف بنفى قصد الاضرار ، وهو داخل تحت الكسب ، لا بنفى الاضرار بعينه

(وأما الثالث) فلا يخلو أن يلزم من منعه الاضرار به بحيث لا ينجبر (٣) ، أو لا . فان لزم قدِّم حقه على الإطلاق ؛ على تنازع يضعف مُدرَكه من مسألة الترّس التى

---

(١) كمثاله الآتى فى بيع الجارية لزيد بن أرقم
(٢) مما كان فيه النهى لوصف منفك . ففى صحته خلاف
(٣) كفقد الحياة أو عضو من أعضائه وما ماثل ذلك

فرضها الأصوليون فيما إذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل [١] أهل الاسلام. وإن أمكن [٢] انجبار الاضرار ورفعه جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أو الدافع مما همَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهى عن تلقى السلع، وعن بيع الحاضر للبادى، واتفاق السلف على تضمين الصُنَّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره، مما رضى أهله وما لاَ. وذلك يقضى بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوصَ مضرة [٣]

(وأما الرابع) فإن الموضع فى الجملة يحتمل نظرين: نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة اسقاطها. فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود. ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم الى أجل، للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعةِ على العباد؛ والرُّطبُ باليابس فى العريَّة، للحاجة الماسة فى طريق المواساة، الى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع اليها. وإذا ثبت هذا فما سبق اليه الإنسان من

---

(١) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لاينجبر إذا منع من استعمال حقه. وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر. فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيرا من الناس. كبيع الحاضر للبادى أما مسألة الترس فيقول إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله إستئصال أهل الاسلام. يعنى هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الاقل. فالضرر لاحق به على كل حال. فلذلك قصر الضرر على الترس واستبق سائر المسلمين أو سائر الجيش. فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الاسلامى فى هذه الجهة مثلا فانه يتناسب مع الفرض

(٢) بأن يكون فى أمور مالية مثلا

(٣) أى مضرة لاتنجبر أما أصلها فهو الفرض

ذلك قد ثبت حقه فيه شرعا، بحوزه له دون غيره . وسبقه اليه لامخالفة فيه للشارع، فصح . و بذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق، على حق السابق ليس بمقصود شرعا إلا مع إسقاط السابق لحقه ، وذلك لا يلزمه ، بل قد يتعين عليه حق نفسه فى الضروريات ، فلا يكون له خيرة فى إسقاط حقه ، لأنه من حقه على بينة ، ومن حق غيره على ظن أو شك . وذلك فى دفع الضرر واضح ؛ وكذلك فى جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به

وقد سئل الداودى : هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غرم هـذا الذى يسمى بالخراج الى السلطان أن يفعل ؟ قال : نعم ، ولا يحل له الا ذلك . قيل له : فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم ، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل ؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : و يدل على ذلك قول مالك رضى الله عنه ــ فى الساعى يأخذ من غنم أحد الخلطاء شاة وليس فى جميعها[1] نصاب ــ: إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه ، لا يرجع من أخذت منه على أصحابه بشىء . قال ولست آخذ فى هذا بما روى عن سحنون ، لأن الظلم لا أسوة فيه ، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه فى ظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره . والله تعالى يقول : (إنما السبيل[2] على الذين يَظلِمُونَ النَّاسَ ويَبْغُون فى الأرض بغير الحق) هذا ما قال . ورأيت فى بعض المنقولات نحو هـذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه ، مع العلم بأنه يطرحه على غيره ، إذا كان المطروح جوراً بيناً . وذكر عبد الغنى فى المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبى أيوب ، قال

(١) أى ليس فى مجموع غنم الخلطاء شاة ، بأن كان المجموع أقل من أربعين. وبذلك صح أنه مظلمة من باب الغصب

(٢) فقد حصر السبيل والمؤاخذة فى نفس الظالم أما غيره فلا سبيل عليه ، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم فى حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حينئذ على غير الظالم

قلت لحماد بن أبى سليمان : إنى أتكلم فترفع عنى النوبة ، فإذا رفعت عنى وضعت على غيري . فقال : إنما عليك أن تكلم فى نفسك ، فإذا رفعت عنك فلا تبالى على من وضعت .

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه الا بذلك ، و إعطاء المال المحاربين ، وللكفار فى فداء الأسارى، ولمانعى الحاجّ حتى يؤدوا خراجا. كل ذلك انتفاعٌ أو دفع ضرر بتمكين من المعصية . ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر ، أوقتل الكافر المسلمَ . بل قال عليه الصلاة والسلام : « وَدِدتُ أنى أقتلُ فى سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل » الحديث (١) ولازم ذلك دخول قاتله النار ، وقول أحد ابنى آدم (إنى أُريدُ أن تَبوءَ بإثمى و إثمِكَ) بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة ، لأنها غير مقصودة للشارع فى شرع هذه الأحكام ، ولأن جانب الجالب والدافع أولى ، وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فان قيل : هذا يشكل فى كثير من المسائل ، فان القاعدة المقررة أن « لاضرر ولا ضرار » وما تقدم واقع فيه الضرر ، فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر ، إما بعوض و إما مجانا ، مع أن صاحب الطعام محتاج اليه ، وقد أخذ من يده قهراً لمـَّا كان امساكه مؤديا الى اضرار المضطر . وكذلك إخراج الامام الطعام من يد محتكره قهراً ، لما صار منعه مؤدياً لاضرار الغير ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا اشكال فيه . وذلك أن اضرار الغير فى المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود فى الإذن، و إنما الاذن لمجرد جلب الجالب دفع الدافع . وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الاذن . وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران : إضرار صاحب اليد والملك ، و إضرار من لايد له ولا ملك .

---

(١) رواه البخارى فى كتاب الايمان

والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك ، ولا يخالف فى هذا عند المزاحمة على الحقوق . والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الاضرار . وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه ؟ ألاترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم وإن كان محتاجاً الى ما فعل . فهذا يدلك على أن الشارع لم يقصد الإضرار بل عن الإضرار نهى ، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك .

وأما مسألة المضطر فهى شاهد لنا ؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً اليه بعينه حاجة يضر به عدمها ، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه ، وهو عين مسألة النزاع ، وإنما يكره على البذل من لا يستضربه فافهمه . وأما المحتكر فانه خاطىء باحتكاره ، مرتكب للنهى ، مضر بالناس ؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لايستضر هو به . وأيضاً فهو من القسم الثالث الذى يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة . هذا كله مع اعتبار الحظوظ .

وإن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان :

« أحدهما » إسقاط الاستبداد والدخول فى المواساة على سواء ، وهو محمود جداً ، وقد فعل ذلك فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال عليه الصلاة والسلام: « إن الأشعريين إذا أرملوا فى الغزو أو قلّ طعامُ عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم فى ثوبٍ واحد ، ثم اقتسموه بينهم فى إناء واحد . فهم منى وأنا منهم » وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه ، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوبا ، وأنه قائم فى خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد ، فهو على ذلك واحد منهم . فاذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره ممن هو مثله ، بل ممن أمر بالقيام عليه ؛ كما أن الأب الشفيق لايقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده . فعلى هذا الترتيب كان

(١) (تقدم ج ٢ — ص ١٩٤)

الأشعريون رضى الله عنهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فهُم منى وأنا منهم » ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان فى هذا المعنى الإمام الأعظم ، وفى الشفقة الأب الأكبر ؛ إذا كان لايستبد بشىء دون أمته . وفى مسلم عن أبى سعيد قال : « بينما نحن فى سفرٍ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلةٍ له — قال — فجعل يصرف بصره يمينا وشمالا . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مَن كان معه فَضلُ ظهرٍ فليَعُد به على من لاظَهرَ له ، ومن كان معه فضلٌ مِن زادٍ فليعُد به على من لا زاد له — قال — فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لاحقّ لأحد منا فى فضل » وفى الحديث أيضاً « أن فى المال حقاً سوى الزكاة » . ومشروعية الزكاة والإقراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكد لهذا المعنى . وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق ، وهو لا يقتضى استبدادا . وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل ، ولا يكون موقعاً على نفسه ضررا ناجزاً ، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله فى دفع بعض الضرر عن غيره . وهو نظر مَن يعدُّ المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ المرصوصِ يشُدُّ بعضُه بعضاً »(١) وقوله : « المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى »(٢) وقوله : « المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه »(٣) وسائر ما فى المعنى من الأحاديث ؛ إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام إلا بهذا المعنى وأسبابه . وكذلك لايكونون كالجسد الواحد إلا اذا كان النفع وارداً

(١) رواه فى الجامع عن الشيخين والترمذى والنسائى عن أبى موسى وليس فيه لفظ (المرصوص)

(٢) أخرجه فى الجامع الصغير عن احمد ومسلم بلفظ (مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ)

(٣) كذلك ذكره فى الاحياء وقال عنه العراقى رواه الشيخان من حديث أنس (لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)

عليهم على السواء ، كل أحد بما يليق به ؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لايزيد ولا ينقص. فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج اليه أو أقل لخرج عن اعتداله . وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض ، وما أُمروا به من اجتماع الكلمة ، والأخوة وترك الفرقة . وهو كثير . إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهها مما يرجع اليها .

« والوجه الثانى » الإيثار على النفس ، وهو أعرق فى إسقاط الحظوظ . وذلك أن يترك حظه لحظ غيره ، اعتماداً على صحة اليقين ، وإصابةً لعين التوكل ، وتحملا للمشقة فى عون الأخ فى الله على المحبة من أجله . وهو من محامد الأخلاق ، وزكيات الأعمال . وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن خُلقه المرضى . وقد كان عليه الصلاة والسلام « أجودَ الناس بالخير ، وأجودَ ما كان فى شهر رمضان ، وكان إذا لقيه جبريل أجودَ بالخير من الريح المُرسَلة » وقالت له خديجة : « إنك تَحمل الكَلَّ وتَكسب المعدومَ وتُعين على نوائبِ الحقّ » وحمل اليه تسعون ألفَ درهم ، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها ، فما ردّ سائلا حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله فقال : « ماعندى شئ . ولكن ابتعْ علىّ فإذا جاءنا شيء قضيناه » فقال له عمر : ما كلَّفك الله مالاَ تقدر عليه . فكره النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال رجل من الأنصار : يارسول الله أنفِق ولا تخف من ذى العرش إقلالا . فتبسم النبى صلى الله عليه وسلم وعُرف البِشرُ فى وجهه وقال : « بهذا أُمرتُ » ذكره الترمذى . وقال أنس : كان النبى صلى الله عليه وسلم لايدّخر شيئاً لغد . وهذا كثير .

وهكذا كان الصحابة . وقد علمت ماجاء فى تفسير قوله تعالى : (ويُطعِمون الطَّعامَ عَلَى حُبِّهِ مِسكيناً ويتيماً وأسِيراً) وما جاء فى الصحيح فى قوله : (ويُؤْثِرونَ على أَنفُسِهم ولو كان بهم خَصاصة) وما روى عن عائشة ، وهو مذكور فى باب الأسباب من كتاب الأحكام ، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ

وهو ضربان : « إيثار بالملك » من المال ، وبالزوجة بفراقها لتحل للمؤثر ، كما فى حديث المواخاة المذكور فى الصحيح . « وإيثار بالنفس » كما فى الصحيح(١) أن أبا طلحة ترّس على النبى صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم يتطلع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : لاتُشرِفْ يارسولَ الله يصيبك سهمٌ من سهام القوم . نحرى دون نحرك . ووقى بيده رسولَ الله صلى الله عليه فشلّت . وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام ؛ إذ كان فى غزوه أقرب الناس إلى العدوّ . ولقد فزع أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قِبلَ الصوت ، فتلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبرَ على فرس لأبى طلحة عرى والسيف فى عنقه وهو يقول : « لن تراعوا » . وهذا فعلُ مَن آثر بنفسه . وحديث علىّ بن أبى طالب فى مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور . وفى المثل السائر : « والجود بالنفس أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يُعرّف المحبة بأنها الإيثار . ويدل على ذلك قول امرأة العزيز فى يوسف عليه السلام : (أنا رَاوَدتُه عَن نَفسِهِ وإنَّه لَمِنَ الصَّادِقِين) فآثرته بالبراءة على نفسها .

قال النووى : أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس ، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله . وهذا مع ماقبله(٢) على مراتب ، والناس فى ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم فى الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام . وقد ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم قبل من أبى بكر جميع ماله ، ومن عمر النصف ، وردّ أبا لبابة وكعب بن مالك الى الثلث . قال ابن العربى : لقصورهما عن درجتى أبى بكر وعمر . هذا ماقال .

وتحصل أن الإيثار هنا مبنى على إسقاط الحظوظ العاجلة ، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لاعتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعى . فان أخل بمقصد شرعى

---

(١) تقدم (ج ٢ – ص ١٠٨)

(٢) وهو الإيثار بالمال

فلا يعد ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً . أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر ، و إما لأمر آخر ، أو لغير شيء . فكونه لغير شيء عبث لايقع من العقلاء . وكونه لأمر الآمر يضاد كونه مخلاً بمقصد شرعى ؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر . وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له ، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له . فثبت أنه لأمر ثالث ، وهو الحظ . وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ . هذا تمام الكلام فى القسم الرابع؛ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ

(وأما القسم الخامس) وهو أن لايلحق الجالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعى عادة، فله نظران : « نظر » من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً ، من غير قصد إضرار بأحد . فهذا من هذه الجهة جائز لامحظور فيه . « ونظر » من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه . فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الاضرار ؛ لأنه فى فعله إما فاعل لمباح صرف لايتعلق بفعله مقصد ضرورى ولا حاجى ولا تكميلى ؛ فلا قصد للشارع فى إيقاعه من حيث يوقع. وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة ، مع إمكان فعله على وجه لايلحق فيه مضرة ؛ وليس للشارع قصد فى وقوعه على الوجه الذى يلحق به الضرر دون الآخر

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لابد فيه من أحد أمرين : إما تقصير[1] فى النظر المأمور به وذلك ممنوع ، وإما

(١) وذلك فى تقدير أنه فاعل لمأمور به. وقوله(وإما قصد إلى نفس الاضرار) وذلك يكون فى التقديرين محتملا . إلا أنه يقال : إن قصد الاضرار فى التقديرين خلاف فرض القسم الخامس ،كما صرح به قوله (فله نظران نظر الخ) وكما هوأصل المقسم فى اول المسألة حيث قال(والثانى ألا يقصد إضراراً الخ) وقد يجاب بأن قوله (وأما قصد) أى مظنة قصد فعومل بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح بهفى قوله (فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ). إلا أنه يبقى الكلامفى

قصد إلى نفس الاضرار وهو ممنوع أيضاً ، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل ، لكن إذا فعله فيعد متعدياً بفعله ، و يضمن ضمان المتعدى على الجملة ، و ينظر فى الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة ، ولا يعد قاصداً له ألبتة ، إذا لم يتحقق قصده للتعدى . وعلى هذه القاعدة تجرى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، وما لحق بهما من المسائل التى هى فى أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير . ولأجل هذا[1] تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة[2] والعمل الأصلى صحيحاً ؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر ، وضامناً إن كان ثمّ ضمان ، ولا تضاد فى الأحكام لتعدد جهاتها . ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا. وله فى النظر الفقهى مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى[3] . هذا من جهة إثبات الحظوظ . ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة

(وأما السادس) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الاذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور فى انخرامها ، إذ لا توجد فى العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة ؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر فى مجارى

قوله (ولا يعد قاصداً له ألبتة) الذى معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد . ولعله يريد أنه يعامل معاملة المخطىء فى التضمين للمتلف وفى الدية . فعليك باستيفاء المبحث

(١) أى لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا محظور فيه ويمكن انفكاكه عن الآخر

(٢) نقل بعضهم هنا عن القرافى دعواه أن صحة العبادة وإجزاءها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين . وقال إن الفقهاء قديما وحديثا على خلاف هذه الدعوى اه ولا يخفى عليك أن هذا الموضع ليس محل تحقيق هذا البحث وإنما محله المسألة الاولى فى الصحة والبطلان (ج — ١) فليراجع. على أنه تقدم للشاطبى هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب ، والبطلان بمعنى عدم رجائه ؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه فمع كونها لا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به فى الفروع

(٣) الذى هو النظر الثانى ، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده ؛ وهو من هذا الوجه ممنوع والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل

الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إجراء للشرعيات مُجرى العاديات فى الوجود . ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة — مع معرفته بندور المضرة عن ذلك — تقصيراً فى النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر . فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية .

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها ؛ كالقضاء بالشهادة فى الدماء والأموال والفروج ، مع إمكان الكذب والوهم والغلط . وإباحة القصر فى المسافة المحدودة ، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف . ومنعه فى الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة[1] . وكذلك إعمال خبر الواحد[2] والاقيسة الجزئية فى التكاليف ، مع إمكان اخلافها والخطأ فيها من وجوه . لكن ذلك نادر فلم يعتبر ، واعتبرت المصلحة الغالبة . وهذا مقرر فى موضعه من هذا الكتاب .

(وأما السابع) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف . أما أن الأصل الاباحة والاذن فظاهر ، كما تقدم فى السادس . وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً ، فهل يجرى الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين[3] ؟ أم لا لجواز تخلفهما وإن كان التخلف نادرا . ولكن اعتبار الظن هو الأرجح ؛ لأمور :

(١) أى فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة فى هذه الصنعة كما تقدم فى بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذا النادر

(٢) أى فى الجزئيات ، كما قيد به فى الاقيسة ؛ كالعمل برواية فلان وهى تحتمل الخطأ والكذب الخ وكقياس النباش على السارق مثلا ، وهو قياس جزئى عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الأقيسة التى تتجاوز خمسة وعشرين . وقيد الجزئيات ضرورى فيهما ، لأن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية فى الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك

(٣) أى فى الوجه الخامس ، وهما التقصير فى النظر إلى المأمور به وقصد نفس الاضرار . وقوله (لجواز تخلفهما) إبداء فرق بينه وبين الخامس الذى قيل فيه إن أداءه للمفسدة قطعى عادة

أحدها أن الظن فى أبواب العمليات جار مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا :

والثانى أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل[1] فى هذا القسم ؛ كقوله تعالى :(وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) فانهم قالوا : لتكُفَّنَّ عن سب آلهتنا ، أو لنسُبَّنَّ الهك ! فنزلت. وفى الصحيح[2] « إن مِن أكبر الكبائر شتمَ الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟ قال : « نعم ، يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه » وكان عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين ؛ لأنه ذريعة الى قول الكفار إن محمداً يقتل أصحابه . ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبى صلى الله عليه وسلم « راعِنَا » مع قصدهم الحسن ، لاتخاذ اليهود لها ذريعة الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك كثير كله مبنى على حكم أصله[3] وقد ألبس حكم ما هو ذريعة اليه

والثالث أنه داخل فى التعاون على الإثم والعدوان المنهى عنه . والحاصل من هذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لايقوم مقام القصد اليه ، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع ، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية ؛ إلا أنه لما كانت المصلحة سبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون ، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل ؛ فان المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه . فان حمل محمل التعدى فمن جهة أنه مظنة للتقصير . وهو أخفض رتبة من القسم الخامس . ولذلك وقع الخلاف فيه

---

(١) ظاهره أنه نوع منه، فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه . ولكن بالتأمل يرى أن هذا القسم كله ذريعة إلى مايظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته فى الآيات والأحاديث داخل فيه ، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً فيتم الدليل، ويظهر قوله (داخل فى هذا القسم)

(٢) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا النسائى

(٣) من إذن أو خلافه كما فى مسألة السب المذكورة فى الحديث، فان أصله بدون المتذرع اليه ممنوع . فحكم الاصل المنع . والذريعة كذلك. بخلاف بقية الأمثلة فان الاصل مأذون فيه، ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه

هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد الى ذلك الشيء ، أم لا ؟ هذا نظر إثبات الحظوظ . وأما نظر إسقاطها فأصحابه فيهذا القسم مثلهم في القسم الخامس . بخلاف القسم السادس فانه لاقدرة للانسان على الانفكاك عنه عادة .

(وأما الثامن) وهو ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا فهو موضع نظر والتباس . والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان ، إذ ليس هنا الااحتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه ، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة

وأيضا فانه لايصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصرا ولا قاصدا كما في العلم والظن ؛ لأنه ليس حمله على القصد اليهما [1] أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما . واذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوى جداً ؛ إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعا . وذلك أن القصد لاينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة [2] ذلك . فكما اعتبرت المظنة [3] وإن صح التخلف ، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد . ولهذا أصل وهو حديث [4] أم ولد زيد بن أرقم

(١) أى إلى المفسدة — كالمعصية مثلاوإن لم يتضرر بهاأحد، والاضرارأى للغير

(٢) توسع زائد عما بنى عليه الثامن ، وهو كثرة الوقوع . فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضا وان لم تعرف الكثرة بالفعل

(٣) أى في السابع . وقوله (لأنها مجال للقصد) تعليل غير واضح ، لم يدفع حجة الأولين بأنه لايعدو أن يكون احتمالا لايبلغ علما ولا ظنا

(٤) هو حديث أم يونس : قالت مامعناه أنها باعت ام ولد زيد جارية له بثمانمائة درهم الى العطاء وشرطت عليه انه اذا باعها لايبيعها الا لها ثم اشترتها منه قبل الاجل بستمائة . فاستفتت عائشة . فقالت بئس ماشريت — أى لوجود الشرط الذى يخالف عقد البيع من أنه لايبيعها الا لها — وبئسما اشتريت الخ ، وبالغت في

وأيضا فقد يشرع الحكم لعلة مع كون فواتها كثيراً ، كحد الخمر ، فإنه مشروع للزجر ، والازدجار به كثير لا غالب [١] ، فاعتبرنا الكثرة فى الحكم بما هو على خلاف الأصل . فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به و إيلامه ، كما ان الأصل فى مسألتنا الإذن . فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الاباحة ، لحكمة سد الذريعة الى الممنوع

وأيضا فان هذا القسم مشارك لما قبله فى وقوع المفسدة بكثرة [٢] فكما اعتبرت فى المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك

وأيضا فقد جاء فى هذا القسم من النصوص كثير : فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين [٣] وعن شرب النبيذ بعد ثلاث [٤] وعن الانتباذ فى الأوعية التى لا يعلم بتخمير النبيذ فيها . و بين عليه الصلاه والسلام أنه إنما نهى عن بعض

الزجر عن هذا . أى فكثيرا ما يكون القصد من هذا البيع التوصل الى دفع قليل كالستمائة فى كثير هو الثمانمائة ، و توسط الجارية حيلة ، والاجل له فرق المائتين . فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالبا . هذا غرضه ، ولكن ذلك بحسب زمانهم . أما اليوم فانه الغالب فى القصد قطعا

(١) قد لا يسلم

(٢) مجرد الاشتراك فى التعبير عنه بلفظ (كثرة) لا يفيد فى الاشتراك فى الحكم ، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال ، وأما ذاك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة . فهذا يشبه المغالطة فى الاستدلال

(٣) عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعا ، ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعا) رواه الجماعة الا الترمذى (نيل الأوطار ج ٩)

(٤) ينظر فى جعل هذا من الكثير لا الغالب ؛ فالظاهر أن تأديته لمفسدة الاسكار غالبة لاسيما فى البلاد الحارة ، بل وبعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد (ووقوع المفسدة الخ) فى حيز المنع

ذلك لئلا يتخذ ذريعة ، فقال : « لو رخّصتُ فى هذه لأوشك أن تجعلوها مثلَ هذه[1] » يعنى أن النفوس لاتقف عند الحد المباح فى مثل هذا . ووقوع المفسدة فى هذه الأمورليست بغالبةفى العادة وإن كثر وقوعها . وحرم[2] عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذى محرم[3] ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها[4] ونهى عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : « إنكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم[5] » وحرّم نكاح مافوق الأربع لقوله تعالى :

(١) روى النسائى قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس حين قدموا عليه عن الدباء وعن النقير والمزفت والمزاد المجبوبة ، وقال (انتبذ فى سقائك وأوكه واشربه حلوا) قال بعضهم : ائذن لى يارسول الله فى مثل هذا . قال (اذا تجعلها مثل هذه) وأشار بيده يصف ذلك (راجع نيل الأوطار ج ٩)

(٢) بالتأمل فى هذه الأمثلة التى ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعا عاديا كقطع الرحم فى مسألة الجمع . وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذى محرم ، وكالخلوة بالاجنبية . وليس بلازم فى المفسدة خصوص الزنا ، بل يكفى فى التحريم ما يكون من مقدماته ، وهو مظنون فى غالب الناس فيطرد الباب. وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان . وعليك بالنظر فى الباقى فقد يسلم فى مثل الطيب للمحرم ، فالغالب أن بمجرده لايكون سببا فى افساد الحج بالنكاح

(٣) روى أحمد : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها ، فان ثالثهما الشيطان) وروى أيضا : (لايخلون رجل بامرأة لاتحل له فان ثالثهما الشيطان ، الا محرم) اه نيل الأوطار (ج ٦)

وروى الشيخان : (لايخلون رجل بامرأة الا ومعها ذو محرم ولاتسافر المرأة الا مع ذى محرم الخ) اه نيل الأوطار (ج ٥)

(٤) روى مسلم : (لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها) وقال ابن عباس : (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) اه نيل الأوطار (ج ٤)

(٥) رواه ابن عدى . وقد روى ابن حبان هذه الجملة وجعل الخطاب فيها لجماعة الاناث (نيل الأوطار) .

(ذلك أدنى أن لاتعولوا) وحرمت خطبة المعتدة تصريحا ، ونكاحها . وحرم على المرأة فى عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعى النكاح ، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمحرم . ونهى عن البيع والسلف ، وعن هدية المديان ، وعن ميراث القاتل ، وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين . وحرم صوم يوم عيد الفطر ، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور ، إلى غير ذلك مما هو ذريعة ، وفى القصد إلى الاضرار والمفسدة فيه كثرة ، وليس بغالب ولا أكثرى[١] . والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم ، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة . فاذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع فى الشريعة ، بل هو أصل من أصولها ، راجع إلى ما هو مكمل إما لضرورى أو حاجى أو تحسينى ، ولعله يقرر فى كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى .

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار[٢] . والدليل على ذلك أوجه :

(أحدها) أن المصالح إما دينية أخروية ، وإما دنيوية . أما الدينية فلاسبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم ، وليس الكلام هنا فيها ، إذ لاينوب فيها أحد عن أحد ، وإنما النظر فى الدنيوية التى تصح النيابة فيها . فاذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه ، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين ، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلا .

---

(١) قد يكون الشىء أكثر فى الوقوع من مقابله ، ولكنه لايصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر

(٢) يأتى لمحترزه فى قوله (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فانه عند ذلك الخ) وفى الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه ، لأنه لايتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار فلم يفد أمرا زائدا على ما تضمنه التكليف ، لأنه أحد شروطه

(والثانى) أنه لو كان الغير مكلفا بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكلف، ولا كان مطلوباً بها ألبتة ؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة ، وقد قام بها الغير بحكم التكليف ، فلزم أن لايكون هو مكلفا بها ، وقد فرضناه مكلفا بها على التعيين ، هذا خلف لايصح

(والثالث) أنه لو كان الغير مكلفا بها فاما على التعيين ، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح . أما كونه على التعيين فكما تقدم ، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية ، فيلزم أن يكون واجبا عليه عينا[1] ، غير واجب عليه عينا[2] فى حالة واحدة . وهو محال

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة ، فانه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها ، فيجب على الغير القيام بها . ولذلك شرعت الزكاة، والصدقة ، والاقراض ، والتعاون ، وغسل الموتى ودفنهم ، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر فى مصالحهم ، وما أشبه ذلك من المصالح التى لايقدر المحتاج إليها على استجلابها ، والمفاسد التى لايقدر على استدفاعها . فعلى هذا يقال : كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه ، بحيث لايلحق ذلك الغير ضرر ، فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده كان سيده مطلوبا بالقيام بمصالحه ، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده ، فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع ، والظاهرة من جهة القيام على ولده و بيته ، فكان مكلفا بالقيام عليها ، فقال الله تعالى : (الرِّجالُ قوَّامون على النساءِ) الآية[3]

---

(١) بالفرض الأصلى

(٢) بفرض أن الغير مكلف به كفاية ، الذى يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضا مكلفا به كفاية ؛ لأنه لايتأتى أن يكون الشىء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعينا

(٣) لأنه يدخل فى قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) نفقات الزوجة غير المهر كما هو أحد التفسيرين، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة ، فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعى

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مع ذلك على القيام بمصالح نفسه أو لا — أعنى المصالح الدنيوية المحتاج إليها —

فان كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه . والدليل على ذلك أنه إذا كان قادرا على الجميع ، وقد وقع عليه التكليف بذلك ، فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف ، فطلب تحصيلها من جهة غيره غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل . وهو محال . وأيضاً فما تقدم(١) فى المسألة قبلها جار هنا . ومثال ذلك السيد ، والزوج ، والولد ، بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد ؛ فانه لما كان قادرا على القيام بمصالحه ومصالح من تحت حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به . فاذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر فى دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة ، ينظر فيه من جهة أخرى(٢) لا تقدح فى هذا التقرير .

وإن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة فى إسقاط التكليف ، فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة

فإن كانت خاصة سقطت ، وكانت مصالحه هى المقدمة ؛ لأن حقه مقدم على حق غيره شرعا ، كما تقدم فى القسم الرابع من المسألة الخامسة ؛ فإن معناه جار هنا على استقامة ، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً .

وإن كانت المصلحة عامة فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه ،

---

(١) أى من الأدلة الثلاثة ، كما أن هذا الدليل جار فى تلك المسألة أيضا بتغيير بسيط فى المقدمة الأولى ، فيقال : اذا كان قادرا على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذلك الخ

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة . ويجرى فى الرقيق حكمه أيضا

على وجه لايخل بأصل مصالحهم ، ولا يوقعهم فى مفسدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها . وذلك أنه إما أن يقال للمكلف لابد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك ، أو بما يخصك فقط ، أو بما يعم غيرك فقط . والأول لايصح ؛ فإنا قد فرضناه مما لايطاق ، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف ، فليس بمكلف بهما معا أصلا . والثانى أيضاً لايصح ؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا ، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة فى نفسه ، فإنه لايكلف إلا بما يخصه على تنازع [1] فى المسألة ، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة ، فذلك واجب عليهم ، وإلا [2] لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة . وهو باطل بما تقدم من الأدلة [3] . واذا وجب عليهم تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة ، وهو الثالث من الأقسام المفروضة

فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصالحه ، فالشرط فى قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لاتخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر .

وقد تعين ذلك فى زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع فى الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسلمين ، لايكون فيه حق لجهة معينة إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت ، وهو « مال بيت المال » فيتعين لإقامة مصلحة هذا المكلف ذلك الوجه بعينه ،

---

(١) أى كما تقدم نظيره فى مسألة الترس ، وان كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره

(٢) أى والانقل انه لايصح ، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة فى القيام بالعامة . لزم تقديم الخاصة على العامة باطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل

(٣) التى هى النهى عن تلقى السلع . والاتفاق على تضمين الصناع ، الى غير ذلك

ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه ، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين ، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم ، وضرر على المقوم لهم .

أما مضرة القائم فمن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا فى القيام بأعيان المصالح ، والمنُ يأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات . وقد اعتبر الشارع هذا المعنى فى مواضع كثيرة ؛ ولذلك شرطوا فى صحة الهبة وانعقادها القبول ، وقالت جماعة إذا وُهب الماء لعادم الماء للطهارة لم يلزمه قبوله وجاز له التيمم ، إلى غير ذلك . وأصله قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لاتُبطلوا صدقاتِكم بالمنّ والأذى) فجعل المن من جملة مايبطل أجر الصدقة ، وما ذاك إلا لما فى المن من إيذاء المتصدق عليه . وهذا المعنى موجود على الجملة فى كل مافرض من هذا الباب . هذا وجه . ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرقة ، والتهمة اللاحقة ، عند القبول من المعين ؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضى ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما ، وامتنع قبول هدايا الناس للعمال ، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذى هو كبيرة من كبائر الذنوب

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين ، وقد يتيسر له ذلك فى وقت دون وقت ، أو فى حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، ولاضابط فى ذلك يرجع اليه . ولأنها تصير بالنسبة الى المتكلف لها أُخَيَّة الجزية ، التى ليس لها أصل مشروع اذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال . هذا الى ما يلحق فى ذلك من مضادة أصل المصلحة التى طلب ذلك المكلف بإقامتها ؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة الى الميل لجهة المُبالِغ فى القيام بالمصلحة ، فيكون سبباً فى إبطال الحق وإحقاق الباطل ، وذلك ضد المصلحة . ولأجل الوجه الأول جاء فى القرآن نفى ذلك فى قوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم

مِن أجرٍ فهُو لـكمْ إن أجرِيَ إلا على الله) ، (قل ما أسألُـكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) الى سائر ما فى هذا المعنى . وبالوجه الآخر (١) عُلِّل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصمين . وهذا كله فى غاية الظهور والله أعلم .

فصل

هذا كله فيما اذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره .

فان كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لايمكن أن يقوم بها غيره فهى مسألة التُّرس وما أشبهها ، فيجرى فيها خلاف كما مر . ولـكن قاعدة « منع التكليف بما لا يطاق » شاهدة بأنه لايكلف بمثل هذا ، وقاعدة « تقديم المصلحة العامة على الخاصة » شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المـكلف من جهتين ، ولا تناقض فيه ؛ فلأجل ذلك احتمل الموضع الخلاف .

وإن فرض فى هذا النوع اسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة . ويدل عليه أمران : « أحدهما » قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها . فمثل هذا داخل تحت حكمها « والثانى » ما جاء فى خصوص الإيثار فى قصة (٢) أبى طلحة فى تتريسه على رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَحرِى دونَ نَحرِكَ » ووقايته

---

(١) وهو كونه ذريعة الى الميل الخ . وقد تقدم فى كلامه تعليل آخر لهذا وهو ما يلحقه من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معا ، وقد يقال إن الاجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه ، والأول لايقتضى هذا الاجماع . الا أن يقال ضمه اليه يقوى سند الاجماع

(٢) وظاهر أنها فى الموضوع ، وأنها مصلحة عامة فى مقابلة مصلحته الخاصة ، وحياة أبى طلحة حياة شخص ، وحياة الرسول حياة أمة

له حتى شَلت يده ، ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وإيثارِ (١) النبى صلى الله عليه وسلم غيره على نفسه فى مبادرته للقاء العدو دون الناس ، حتى يكون متقى به . فهو إيثار راجع الى تحمل أعظم المشقات عن الغير . ووجه عموم المصلحة هنا فى مبادرته صلى الله عليه وسلم بنفسه ظاهر ؛ لأنه كان كالجُنة للمسلمين ، وفى قصة أبى طلحة أنه كان وقى بنفسه مَن يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله ، وهو النبى صلى الله عليه وسلم ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله . والى هذا النحو مال أبو الحسن النورى حين تقدم الى السياف وقال : « أوثر أصحابى بحياة ساعة » فى القصة المشهورة .

وان كانت اخروية كالعبادات اللازمة عيناً ، والنواهى اللازم اجتنابها عينا ، فلا يخلو أن يكون دخوله فى القيام بهذه المصلحة مخلا بهذه الواجبات الدينية والنواهى الدينية قطعاً ، أولا

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها اذا كان الإخلال بها عن غير تقصير ؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق . ولا أظن هذا القسم واقعا ، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع . ومثل هذا التزاحم فى العادات غير واقع .

وان لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كمالا ، فهذا من جهة المندوبات ، ولا تعارض المندوبات الواجبات ؛ كالخطرات فى ذلك الشغل العام

---

(١) انظر ماذا يقال فى هذا ؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن مايتعلق به صلى الله عليه وسلم خاص فى مقابلة عام لأهل المدينة ؟ إذا قيل هذا فانه يتنافى مع ماتقدم فى قصة أبى طلحة ، أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الاعتبار : فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص فى مقابلة عام . وجعل إيثار أبى طلحة خاصا لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله . فعليك بالنظر فى الجمع

تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها بقلبه و ينظر فيها بحكم الغلبة (١) وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نحو هذا، من تجهيز الجيش وهو فى الصلاة. ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: « إنى لأسمعُ بكاء الصبى » الحديث(٢) ا

و إن لم يخل بها ولا أورثها نقصا بعد ولكن ذلك متوقع، فانه(٣) يحل محل مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة فى الدين، أم لا ؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة ؛ وكذلك السلطان أو الوالى العدل الذى يصلح لاقامة تلك الوظائف، والمجاهد اذا قعد عن الجهاد خوفا من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة، وكان ذلك الترك مؤديا إلى الاخلال بهذه المصلحة العامة، فالقول هنا بتقديم العموم أولى ؛ لأنه لاسبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة، فان إقامة الدين والدنيا لاتحصل إلا بذلك، وقد فرضنا هذا الخائف مطالباً بها، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لايدخله فى تكليف مالا يطيقه أو ما يشق عليه، والتعرض للفتن والمعاصى راجع الى اتباع هوى النفس خاصة، لاسيما فى المنهيات، لأنها مجرد ترك، والترك لايزاحم الافعال فى تحصيله. والافعال انما يلزمه منها الواجب، وهو يسير، فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه، وان كان لايقدر على القيام بذلك الا مع المعصية فليس بعذر ؛ لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى ؛ اذ ليس من المشقات. كما أنه إذا وجبت

---

(١) فنظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأيا وهو فى الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر فى المصلحة العامة. وهو فى الحديث جولان الفكر فى حالة الأم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٤٤)

(٣) أى فان التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل : أى فالمقام فى ذاته لما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذلك. وقد لايحصل التوقع ولا الحصول بالفعل، بل يسلم منهما. أى والتوقع احتمال قوى ؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل ؟ أم لا ؟

عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وان فرض أنه يقع به ، بل يؤمر بجهاد نفسه فى الجميع

فان قيل : كيف هذا ؟ وقد علم أنه لايسلم من ذلك ، فصار كالمتسبب لنفسه فى الهلكة ، فالوجه أنه لاسبيل له الى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك — وقد تعين عليه القيام بذلك العام — لجاز فى مثله مما تعين عليه من الواجبات ، وذلك باطل باتفاق . نعم قد يقال : إذا كان فى دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة ، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة ، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف . وانما حاصل هذا أنه وقع فى مخالفة أسقطت عدالته ، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لايخل بالمصلحة العامة ، لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها ، فهو موضع نظر: قد يرجح جانب السلامة من العارض ، وقد يرجح جانب المصلحة العامة ، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب ، و بين من له قوة فى اقامة المصلحة وغناء ليس لغيره — وان كان لغيره غناء أيضا — فينحتم أو يترجح الطلب . والضابط فى ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة ، فما رجح منها غلب ، وان استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء ، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها فى جانب عظم المصلحة ، وهو مما ينبغى أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها . ولذلك مثال واقع :

حكى عياض فى المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمى بعث إلى أبى بكر ابن مجاهد والقاضى ابن الطيب ، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة . فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد و بعض أصحابه : هؤلاء قوم كفرة فسقة ، لأن الديلم

كانوا روافض لايحل لنا أن نطأ بساطهم ، ولبس غرض الملك من هذا إلا أن يقال ان مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم . ولو كان خالصا لله لنهضت . قال القاضى ابن الطيب فقلت لهم : كذا قال المحاسب وفلان ومن فى عصرهم : « إن المأمون فاسق لايحضر مجلسه » حتى ساق أحمدَ بنَ حنبل إلى طرَسوس وجرى عليه ما عرف ، ولو ناظروه لـكفوه عن هذا الأمر ، وتبين له ماهم عليه بالحجة . وأنت أيضا أيها الشيخ تسلك سبيلهم ، حتى يجرى على الفقهاء ما جرى على احمد ، ويقولوا بخلق القرآن ونفى الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : « إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج » إلى آخر الحـكاية . فمثل هذا إذا اتفق يلغى فى جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد ، فلا يكون لها اعتبار . وهو نوع من أنواع الجزئيات التى يعود اعتبارها على الـكلى بالاخلال والفساد ، وقد مر بيانه فى أوائل هذا الـكتاب والحمد لله

﴿ المسألة الثامنة ﴾

التـكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف فى الدخول تحتها ثلاثة أحوال :

(أحدها) أن يقصد بها مافهم من مقصد الشارع فى شرعها . فهذا لاإشكال فيه ، ولـكن ينبغى أن لايخليه من قصد التعبد ؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد ، إذ ليست بعقلية ، حسبما تقرر فى موضعه (١) ، وإنما هى تابعة لمقصود التعبد . فإذا اعتبر صار أمكن فى التحقق بالعبودية ، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف ؛ فـكمْ ممن فَهِمَ المصلحة فلم يَلوِ على غيرها فغاب عن أمر الآمر بها ! وهى غفلة تفوت خيرات كثيرة ، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد .

وأيضاً فإن المصالح لايقوم دليل على انحصارها فيما ظهر ، إلا دليل ناص على الحصر ، وما أقلَّه إذا نظر فى مسلك العلة النصى (٢) ! إذ يقلّ فى كلام الشارع

(١) مسألة الحسن والقبح فى كتب الأصول وتقدم للمؤلف فيه كلام فى جملة مواضع

(٢) لأنه الدليل الذى يؤخذ به فى ذلك

أن يقول مثلا : « لم أشرع هذا الحُكم إلا لهذه الحِكم » . فإذا لم يثبت الحصر ، أو ثبت فى موضع ما ولم يطرد ، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ماهو مقصود أيضاً من شرع الحكم ، فنقص عن كمال غيره

(والثانى) أن يقصد بها ماعسى أن يقصده الشارع ، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه . وهذا أكمل من الأول ؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد ، والقصدُ اليه فى التعبد ؛ فإن الذى يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ، ثم عمل لذلك القصد ، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة ، غافلا عن امتثال الأمر فيها ، فيشبه مَن عملها مِن غير ورود أمر [1] ، والعامل على هذا الوجه عمله عادىّ فيفوت قصد التعبد ؛ وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق ، أو الوجاهة عنده ، أو نيل شىء من الدنيا ، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر ؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه ، فلا يكمل [2] أجره كمال من يقصد التعبد

(والثالث) أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم . فهذا أكمل وأسلم .

أما كونه أكمل فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكا ملبياً ، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر . وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلا ، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً فى تلبيته التى لم يقيدها ببعض المصالح دون بعض .

وأما كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على مركز الخدمة ، فإن عرض له قصد غير الله ردّه قصد التعبد ، بل لا يدخل عليه

---

(١) بل بمجرد هواه . وهذا مذموم ، فيكون فعل ما يشبه المذموم

(٢) تقدم أن من يأخذ فى السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه ، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملا لمجرد الحظ . ولكنه لا يخلو من الأجر ، لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادى بمجرد الهوى الذى هو الحظ المذموم

فى الأكثر ، إذا عمل على أنه عبد مملوك لايملك شيئا ولا يقدر على شىء ؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح ، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم ، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً ؛ فربما داخله شىء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه . وأيضاً فإن حظه هنا ممحوٌّ من جهته ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهى . والعملُ على الحظوظ طريق الى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها . ولهذا بسطٌ فى كتاب الأحكام . وبالله التوفيق

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال . وأما ما كان من حق العبد فى نفسه فله فيه الخيرة .

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة ، ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة . وأعلاها الاستقراء التام فى موارد الشريعة ومصادرها ؛ كالطهارة على أنواعها ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، الذى أعلاه الجهاد (١) ، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات ، والأكل والشرب واللباس ، وغير ذلك من العبادات والعادات التى ثبت فيها حق الله تعالى أو حق الغير من العباد ؛ وكذلك الجنايات كلها على هذا الوزان جميعها لايصح إسقاط حق الله فيها ألبتة . فلو طمع أحد فى أن يسقط طهارة للصلاة أيَّ طهارة كانت ، أو صلاة من الصلوات المفروضات ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك ، لم يكن له ذلك ، وبقى مطلوباً بها أبداً حتى يتفصى عن عهدتها . وكذلك لو حاول استحلال مأكول حى مثلا من غير ذكاة ، أو اباحة ماحرم

(١) لأنه نهى عن المنكر ، بل عن أنكر المنكرات ، وتغييرله باليد ، فان الجهاد شرع لتكون كلمة الله هى العليا ، فمن وقف فى طريق ذلك حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد

الشارع من ذلك ، أو استحلال نكاح بغير ولى أو صداق ، أو الربا أوسائر البيوع الفاسدة ، أو إسقاط حد الزنى أو الخمر أو الحرابة ، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه ، وأشباه ذلك ، لم يصح شيء منه . وهو ظاهر جداً فى مجموع الشريعة ، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى اسقاط حق الله .

فلأجل ذلك لايعترض هذا بأن يقال مثلا : إن حق العبد ثابت له فى حياته وكمال جسمه وعقله و بقاءماله فى يده ، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يدالغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أولا ؛ فإن قلت « لا » وهو الفقه كان نقضاً لما أصلت ؛ لأنه حقه . فإذا أسقطه اقتضى ماتقدم أنه مخير فى اسقاطه ، والفقه يقتضى أن ليس له ذلك . و إن قلت « نعم » خالفت الشرع ؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما) ثم توعد عليه . وقال : (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية ! وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة ، فما ظنك بتفويته جملة ؟ وحجر على مبذر المال ، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال . فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لايلزم أن تكون له فيه الخيرة

لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى فى العباد ، لا من حقوق العباد . وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك . فاذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذى[1] به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد اسقاطه

اللهم إلا أن يبتلى المكلف بشىء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه ، وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه ، فهنالك يتمحض حق العبد ، إذ

(١) يصح رجوعه للثلاثة جملة و تفصيلا

إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه ، فله الخيرة فيمن تعدى عليه ، لأنه قد صار حقا مستوفى فى الغير كدين من الديون ، فان شاء استوفاه ، و إن شاء تركه . وتركه هو الأولى ابقاء على الكلى؛ قال الله تعالى :(وَلَمَنْ صَبَرَ وغفرَ إنَّ ذلِكَ لَمِنْ عزْمِ الأُمُور) وقال : (فمن عفا وأصلحَ فأجرُهُ على الله) وذلك أن القصاص والدية إنما هى جبر لما فات المجنى عليه من مصالح نفسه أو جسده ، فان حق الله قد فات ولا جبر له . وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأمراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب[1] على تفصيل فى ذلك مذكور فى الفقهيات . وأما المال فجار على ذلك الأسلوب ، فانه إذا تعين الحق للعبد فله إسقاطه ، وقد قال تعالى:(و إن كان ذو عُسرةٍ فنَظِرةٌ إلى مَيسَرَة ، وأن تَصدَّقوا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون) بخلاف ما إذا كان فى يده فأراد التصرف فيه و إتلافه فى غير مقصد شرعى يبيحه الشارع ، فلا . وكذلك سائر ما كان من هذا الباب . وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مبتدأ ، و إنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم ؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلل به أو تحرم . فهو مجرد تعد فيما ليس لغير الله نصيب ، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة .

فان قيل : فقد تقدم أيضا أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به ، فلا شىء من حقوق العباد الا وفيه لله حق ، فيقتضى أن ليس للعبد اسقاطه ، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا ، فقسم العبد اذاً ذاهب ، ولم يبق الا قسم واحد

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنقسم ؛ لأن ماهو حق للعبد انما ثبت كونه حقاً له باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل . وقد

---

(١) ينظر ليطبق على ماذكره قبل ؛ حتى لا يعد مخالفا له

تقدم[١] هذا المعنى مبسوطا فى هذا الكتاب . واذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق

فأما ما هو لله صرفا[٢] فلا مقال فيه للعبد

وأما ماهو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك ، لامن جهة أنه مستقل بالاختيار . وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة ، ويكفيك من ذلك اختياره فى أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له ، وفى أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق ، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حجر عليه ، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات . وإنما الشأن كله فى فهم الفرق بين ما هو حق لله ، وما هو حق للعباد . وقد تقدمت الاشارة اليه فى آخر النوع الثالث من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ المسألة العاشرة ﴾

التحيل بوجه سائغ مشروع فى الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر ، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة ، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود ، مع العلم بكونها لم تشرع له — فكأن التحيل

(١) أى فى المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع ، والفصل الذى بعدها فى تقسيم الافعال إلى ثلاثة أقسام . فقوله بعد (فى آخر النوع الثالث) غير ظاهر

(٢) أى أو كان حقه تعالى مغلبا . وقوله (وما هو للعبد) أى ما كان حقه فيه مغلبا ، كحق المدبر ألا يباع مثلا ، وكالأمور المالية ، وغيرها مما ذكر فى هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا . فكل هذا حق العبد فيه مغلب ، فله إسقاطه . وعلى هذا يفهم قوله (تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة) أى وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد ، فاجتمع كلام المؤلف أولا وآخرا ، وقوله (فى أنواع المتناولات) أى لا فى جنسها ، فليس له أن يمتنع عن الأكل أو الشرب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذلك . لأن هذا من حق الله ومن الضروريات التى بها إقامة الحياة

مشتمل على مقدمتين : « إحداهما » قلب أحكام الأفعال بعضها الى بعض فى ظاهر الأمر ؛ « والأخرى » جعل الأفعال المقصود بها فى الشرع معان وسائلَ الى قلب تلك الاحكام — هل[1] يصح شرعاً القصد اليه والعمل على وفقه ؟ أم لا ؟

وهو محل يجب الاعتناء به . وقبل النظر فى الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال .

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء ، إما مطلقا من غير قيد ولا ترتيب على سبب ؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك ، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها ؛ وأوجب أيضا أشياء مرتبة على أسباب ، وحرم أخر كذلك ؛ كإيجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك ، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق ، وما أشبه ذلك . فاذا تسبب المكلف فى اسقاط ذلك الوجوب عن نفسه ، أو فى اباحة ذلك المحرم عليه ، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب فى الظاهر ، أو المحرم حلالا فى الظاهر أيضا ، فهذا التسبب يسمى « حيلة » و « تحيلاً » ؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه فى الحضر فإنها تجب عليه أربعا ، فأراد أن يتسبب فى اسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مُسْبِت ، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه ، أو قصرها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة . وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر ليأكل ، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه ، أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كى لا يجب عليه الحج ، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك ، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها ، أو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين الى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له فى طريقه سبباً مُجهِزاً كإشراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك ، وكالفرار من وجوب الزكاة

(١) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله (التحيل بوجه الخ)

بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقِه أو تفريق مجتمعِه . وهكذا سائر الأمثلة فى تحليل الحرام ، واسقاط الواجب . ومثله جار فى تحريم الحلال ؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرةَ لتحرم عليه. أواثبات حق لايثبت ؛ كالوصية للوارث فى قالب الإقرار بالدين . وعلى الجملة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً الى أحكام أخر ، بفعلٍ صحيح الظاهر لغو فى الباطن ،كانت الأحكام من خطاب التكليف ، أو من خطاب الوضع .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الحيل فى الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة فى الجملة (١) . والدليل على ذلك مالا ينحصر من الكتاب والسنة ،لكن فى خصوصات (٢) يفهم من مجموعها منعها والنهى عنها على القطع .

﴿ فمن الكتاب ﴾ ماوصف الله به المنافقين فى قوله تعالى : (ومِنَ النّاسِ مَن يقولُ آمنّا باللهِ وباليومِ الآخِرِ) إلى آخر الآيات فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم . وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام احرازاً لدمائهم وأموالهم ، لا لما قصد له فى الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبى . وبهذا المعنى كانوا فى الدرك الأسفل من النار . وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا . وقالوا عن أنفسهم (إنما نحنُ مُستهزِئون) لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة . وقال تعالى فى المُرائين بأعمالهم : (كالّذِى يُنفِقُ مَالَه رِئاء النّاس ولا يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخِرِ فَمثلُهُ كمَثَلِ صَفْوانٍ عليهِ تُرابٌ) الآية ! وقال :

(١) سيأتى فى الفصل التالى للمسألة الثانية عشرة أن بعض مايصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحا مشروعا . فلذا قال (فى الجملة)

(٢) سيأتى له حديث (لاترتكبوا) وهو عام . فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلا مستقلا كافيا للعموم

(والذين يُنفقونَ أموالَهم رِئَاءَ الناسِ ولا يؤمنون باللهِ ولا باليومِ الآخر) وقال : (يُرَاؤُن الناسَ ولا يَذْكرونَ اللهَ إلاَّ قَليلاً) فذم وتوعد[١] ؛ لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوى[٢] يتوصل بها إليه ، وقال تعالى فى أصحاب الجنة : (إنَّا بَلوْناهم كما بلَونا أصحابَ الجنة — الآية ! الى قوله : فأصبحَتْ كالصَّريم) لمَّا احتالوا على إمساك حق المساكين بأن قصَدُوا الصِّرام فى غير وقت إتيانهم[٣] ، عذبهم الله تعالى بإهلاك مالهم ، وقال : (ولقد علِمتم الذين اعتَدَوْا منكم فى السَّبْت) الآية وأشباهها ؛ لأنهم احتالوا للاصطياد فى السبت بصورة[٤] الاصطياد فى غيره ، وقال تعالى : (وإذا طَلَّقتم النساءَ فبَلَغْنَ أجَلَهُنَّ فأمسِكوهنَّ بمعروفٍ أوسَرِّحوهن بمعروفٍ ، ولاتُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً — الى قوله: وَلاَ تَتَّخِذُوا آياتِ اللهِ هُزُوًا)وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها ، بأن يطلقها ، ثم يمهلها حتى تشارِف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ،

(١) التوعد فى الآية الثانية اما بناء على عطف (والذين) على لفظ (الكافرين) قبله ، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرينا) توعد بأن الشيطان يكون قرينه فى النار فيتلاعنان

(٢) فى أيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان ففيها قلب الاحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها ، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختيارا لما قصدوا اليه من الاحراز المذكور. أما فى آيات الرياء فتوجد مقدمة جعل الافعال المقصود بها فى الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذى أسقطوه أو قلبوه ؟ تأمل

(٣) كأنه كان فى شرعهم أن من لايحضر الجذاذ يسقط حقه ، فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين

(٤) بأن حفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج ، فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت ففى الحقيقة اصطيادها يوم السبت، فى صورة أنه فى يوم الأحد . وكان ذلك فى زمن داود عليه السلام

وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها ، وقد جاء فى قوله تعالى :(وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فى ذلك ان أرادوا اصلاحا ـ الى قوله : الطَّلاق مَرَّتان) ان الطلاق كان فى أول الاسلام الى غير عدد ، فكان الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضى عدتها ، ثم يطلقها ، ثم يرتجعها كذلك قصداً فنزلت : (الطلاقُ مرَّتان) . ونزل مع ذلك : (ولا يحلُّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهُنَّ شيئاً) الآية ! فيمن كان يضارُّ المرأة حتى تفتدى منه ، وهذه كلها حيل على بلوغ غرض[1] لم يشرع ذلك الحكم لأجله ، وقال تعالى :(مِنْ بَعْدِ وصيةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ ، غيْرَ مُضارٍّ) يعنى بالورثة ، بأن يوصى بأكثر من الثلث أو يوصى لوارث احتيالا على حرمان بعض الورثة ، وقال تعالى (ولا تأكُلُوها إسرافاً وبدَارًا[2] أنْ يكْبَرُوا) وقوله تعالى (ولا تعضُلوهنَّ لتَذْهَبوا ببعض ما آتيتموهُن) الآية ! إلى غير ذلك من الآيات فى هذا المعنى

﴿ ومن الأحاديث ﴾ : قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِّق ولا يفرَّق بين مُجتمعٍ خَشْيَةَ الصَّدقة[3] » فهذا نهى عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله ، وقال[4] : « لا تَرْتَكِبوا ما ارتكبتِ اليهودُ والنسارى يستَحِلُّون مَحَارِمَ اللهِ بأدْنَى الحيلِ » وقال[5] : « مَنْ أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن[6] أن تُسْبق فهو قِمارٌ » وقال[7] : « قاتلَ اللهُ اليهودَ حُرِّمَتْ عليهم الشحومُ فجَمَلوها[8]

(١) أى من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ

(٢) أى بناء على أنهما مفعولان لأجله

(٣) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٤) ينظر تخريجه

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٦) أى فهو عالم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل فى صورة أن الأمر محتمل كما هو الشأن فى عمل المسابقة

(٧) تقدم (ج ١ ص ٢٨٩)

(٨) أذابوها فصارت فى صورة غير صورة الشحم ، ولم يأكلوها هى بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها

وباعوها وأكلوا أثمانها (١) » ، وقال: « لَيشربنَّ ناسٌ مِن أُمتى الخمرَ يُسَمّونها بغير اسمها ، يُعزَفُ على رؤوسهم بالمعازِف والمُغنّيات ، يَخسِفُ (٢) الله بهم الأرضَ ويجعلُ منهم القِرَدَةَ والخنازير » ويروى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا : « يأتى على الناسِ زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياء بخمسةِ أشياء : يستحِلون الخمر بأسماء يُسمّونها بها ، والسُّحتَ بالهدية ، والقتلَ بالرهبة ، والزنى بالنكاح ، والربا بالبيع (٣) » ، وقال : « إذا ضنَّ الناسُ بالدينارِ والدّرهم (٤) ، وتبايَعوا بالعِينَة ، واتَّبعوا أذنابَ البقر ، وتركوا الجهادَ فى سبيلِ الله ، أنزلَ اللهُ بهم بلاءً فلا يرفعُه حتى يُراجِعوا دينَهم (٥) » ، وقال : « لعنَ اللهُ المحلِّلَ والمحلَّلَ له (٦) » ، وقال : « لعنَ اللهُ الرَّاشِيَ والمُرْتشى (٧) » ونهى عن هدية المديان فقال : « إذَا أقرضَ

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبرانى فى الكبير والبيهقى وإسناده حسن

(٢) انظره مع ما تقرر من أمن أمته صلى الله عليه وسلم من المسخ والخسف ويكفى أنه موقوف ، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوى فيقوى . وقد ورد فى المصابيح عن أنس فى شأن البصرة (أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير . وقد أوصاه صلى الله عليه وسلم أن يكون بضواحيها لا فى داخلها وأسواقها) فعليك باستكمال المقام . ومعروف أنهم يقولون ان الامن فيما عدا ما بين يدى الساعة ، فالتوفيق ميسور

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٠)

(٤) أى بخلوا بانفاقهما فى سبيل الله وقوله (وتبايعوا بالعينة) فسرت بأن تبيع الشىء بثمن لأجل ثم تشتريه نقدا بثمن أقل . فآلت المسألة الى نقد عاجل قليل فى نقد آجل كثير . وهو الربا بعينه ، وذلك هو الواقع فى قصة زيد بن أرقم

(٥) رواه احمد بهذا اللفظ

(٦) (تقدم ج ١ — ص ٢٧٦)

(٧) رواه فى الجامع الصغير بروايتين الاولى (لعن الله الراشى والمرتشى فى الحكم) عن احمد والترمذى والحاكم عن أبى هريرة قال شارحه العزيزى قال

أحدُكم قرضاً فأهدَى اليه أو حملَه على الدابة ، فلا يرْكبْها ولا يقبلها إلا أن يكونَ جرَى بينَه و بينَه قبْلَ ذلك [1] » وقال : « القاتلُ لايرِثُ [2] » وجعل هدايا الأمراء غلولا ، ونهى [3] عن البيع والسلف ، [4] وقالت عائشة [5]: أبلغى زيد بنَ أرقم أنه قد أبطل جِهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتُبْ . والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحيل فى قلب الأحكام ظاهراً غير جائز

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين

الشيخ : حديث صحيح ــ وقال المناوى فى شرحه للجامع الصغير : ورواه الطبرانى فى الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمى ورجاله ثقات وقال المنذرى اسناده حسن . قال الترمذى : وفى الباب عن ابن عمر وعائشة . قال ابن حجر : وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اه

أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال اخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذى عنه وعن أبى هريرة . قال مصححه قال فى المنتقى فى حديث ابن عمرو أخرجه الخمسة الا النسائى اه وقال الترمذى حسن صحيح

والراواية الثانية (لعن الله الراشى والمرتشى والرائش الذى يمشى بينهما) رواه احمد عن ثوبان قال المناوى وكذا الطبرانى والبزاز عن ثوبان قال المنذرى : فيه أبو الخطاب لايعرف . والهيثمى : فيه ابو الخطاب مجهول اه وبه يعرف أن جزم السخاوى بصحة سنده مجازفة اه

(١) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (إذا أقرض أحدكم أخاه قرضا فاهدى اليه طبقا فلا يقبله ، أو حمله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) عن سعيد بن منصور فى سننه وابن ماجه والبيهقى عن أنس قال العزيزى وهو حديث صحيح

(٢) تقدم (ج ٢ ــ ص ٣٠٥)

(٣) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل ، فى مقابلة القرض الذى لا يكون إلا لله

(٤) تقدم (ج ١ ــ ص ٢٧٦)

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٩٦)

﴿ المسألة الثانية عشرة[1] ﴾

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع: لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والاجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد؛ فاذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع، كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك، أو المصلي رئاء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء: لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل، بل المقصود به ضد تلك المصلحة.

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلا: إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرضة للتلف؛ فمن وهب في آخر الحول ماله هروبا[2] من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين. فمعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها: لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً،

(١) تفصيل واف لما أجمل في المسألة قبلها
(٢) سيأتي له بلفظ (هربا) وهو الصحيح لغة

وجلب لمودته وموآلفته ، وهذه الهبة على الضد من ذلك . ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقى لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ، ورفعاً لرذيلة الشح ، فلم يكن هروبا عن أداء الزكاة . فتأمل [1] كيف كان القصد المشروع فى العمل لايهدم قصداً شرعيا ، والقصد غير الشرعى هادم للقصد الشرعى !

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لايقيما حدود الله فى زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشترى عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها ، خوفا من الوقوع فى المحظور . فهذه بذلت مالها طلبا لصلاح الحال بينها وبين زوجها ، وهو التسريح باحسان ، وهو مقصد شرعى مطابق للمصلحة ، لافساد فيه حالا ولا مآلا ؛ فاذا أضرّ بها لتفتدى منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرّ بها لغير موجب ، مع القدرة [2] على الوصول الى الفراق من غير إضرار ، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحا بإحسان ، ولا خوفاً من أن لا يقيما حدود الله ؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزا لها من جهة الاضطرار والخروج من الاضرار ، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع .

وكذلك نقول : إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية فى الجملة ، وعلى مصلحة جزئية فى كل مسألة على الخصوص . أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم فى خاصته . وأما الكلية فهى أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع فى جميع حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع . وقد مر بيان هذا فيما تقدم. فاذا صار المكلف فى كل مسألة عنت له يتبع رُخَص [3] المذاهب ، وكل قول وافق فيها

---

(١) فالهبة المشروعة لاتنافى قصد الشارع من الزكاة ، وهو رفع الشح ، والارفاق بالناس . والاحسان اليهم . أما الهبة الصورية كالصورة التى فرضها فانها تنافى قصد الشارع فى رفع الشح عن النفوس والاحسان الى عباده

(٢) لأن ذلك فى يده دائما

(٣) فى موضوعنا هى الحيل فى تلك المذاهب

هواه ، فقد خلع ربقة التقوى ، وتمادى فى متابعة الهوى ، ونقض ما أبرمه الشارع[١] وأخر ما قدمه . وأمثال ذلك كثيرة .

فصل

فإذا ثبت لهذا فالحيل التى تقدم إبطالها وذمها والنهى عنها ما هدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية . فان فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلا شرعيا ، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها ، فغير داخلة فى النهى ولا هى باطلة . ومرجع الأمر فيها الى أنها على ثلاثة أقسام .

« أحدها » لاخلاف فى بطلانه ؛ كحيل المنافقين والمرائين .

« والثانى » لاخلاف فى جوازه ؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها ، فإن نسبة التحيل بها فى إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها ، كنسبة[٢] التحيل بكلمة الاسلام فى احراز الدم بالقصد الأول كذلك ؛ إلا أن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها باطلاق ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بخلاف الأول فانه غير مأذون فيه ، لكونه مفسدة أخروية[٣] بإطلاق . والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة . فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا . ومن هنا جاء فى دم النفاق وأهله ما جاء ، وهكذا سائر ما يجرى مجراه ، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع .

---

(١) أى ولم يكن داخلا مع سائر المكلفين تحت القانون العام المعين فى هذا التكليف

(٢) أى فى أن كلا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلا الى غرض دنيوى

(٣) لما تقدم انه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله ، لا دنيوية ؛ لان فى ذلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله . لكنها اذا عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة

« وأما الثالث » فهو محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعى لحاقه بالقسم الأول أو الثانى ، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التى وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحيل جائز ، أو مخالف فالتحيل ممنوع . ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحيل فى بعض المسائل مقرٌّ بأنه خالف فى ذلك قصد الشارع ، بل إنما أجازه بناء على تحرى قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذى علم قصد الشارع اليه ؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علما أو ظناً لاتصدر من عوام المسلمين ، فضلا عن أئمة الهدى وعلماء الدين ، نفعنا الله بهم ، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولِما وضع فى الأحكام من المصالح . ولابد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها . وبالله التوفيق .

(فمن ذلك) نكاح المحلِّل فانه تحيل إلى رجوع الزوجة الى مطلقها الأول ، بحيلة توافق فى الظاهر قول الله تبارك وتعالى : (فإن طلّقَها فلا تحِلُّ له مِن بعدُ حتى تنكِحَ زوْجاً غيرَه) فقد نكحت المرأة هذا المحلل ، فكان رجوعها الى الأول بعد تطليق الثانى موافقا . ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده ، بل هى أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ، حتى تذُوقِى عُسَيْلَته ويذوقَ عُسَيْلتك »(١) ، ظاهر أن المقصود فى النكاح الثانى ذوق العسيلة ، وقد حصل فى المحلل . ولو كان قصدُ التحليل معتبراً فى فساد هذا النكاح لبيّنه عليه الصلاة والسلام ، ولأن كونه حيلة لايمنعه ، وإلا لزم ذلك فى كل حيلة ؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه ، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق . فاذا ثبت هذا وكان موافقا للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع .

(١) رواه فى منتقى الأخبار عن الجماعة (ج ٧)

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة ، فمصلحة هذا النكاح ظاهرة ؛ لأنه قد قصد فيه الاصلاح بين الزوجين ، إذ كان تسبباً فى التآلف بينهما على وجه صحيح ؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد الى البقاء المؤبد ، لأن هذا هو التضييق الذى تأباه الشريعة ، ولأجله شرع الطلاق ، وهو كنكاح النصارى ؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين ، من غير قصد الى الرغبة فى بقاء عصمة المنكوحة ، وأجازوا نكاح المسافر فى بلدة لاقصد له إلا قضاء الوطر زمان الاقامة بها ، الى غير ذلك .

وأيضا لايلزم إذا شرعت القاعدة الكلية لمصلحة أن توجد المصلحة فى كل فرد من أفرادها عيناً ، حسبما تقدم ؛ كما فى نكاح حل اليمين ، والقائل : إن تزوجتُ فلانة فهى طالق ، على رأى مالك فيهما وفى نكاح المسافر وغير ذلك .

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا . وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر ، فلانطول بذكره . وأقرب تقرير فيهما ذكره عبد الوهاب فى شرح الرسالة ، فاليك النظر فيه .

(ومن ذلك) مسائل بيوع الآجال ؛ فان فيها التحيل الى بيع درهم نقداً بدرهمين الى أجل ، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود فى نفسه ؛ وإن كان الأول ذريعة فالثانى غير مانع ، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة ، فتحرّى المكلف تلك الوجوه غير قادح ، والا كان قادحا فى جميع الوجوه المشروعة . واذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد وانما مقصوده الثانى ، فالأول اذاً منزل منزلة الوسائل ، والوسائل مقصودة شرعا من حيث هى وسائل ، وهذا منها ، فان جازت الوسائل من حيث هى وسائل فليجز ما نحن فيه ، وان منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق ، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل ، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل .

بل هنا ما يدل على صحة التوسل فى مسألتنا وصحة قصد الشارع اليه ، فى

قوله عليه الصلاة والسلام [١] : « بع الجمع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جَنيباً » [٢] ، فالقصد ببيع الجمع بالدراهم ، التوسل الى حصول الجنيب بالجمع ، لكن على وجه مباح . ولا فرق فى القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين ، إذ لم يفصل النبى عليه الصلاة والسلام .

وقول القائل [٣] إن هذا مبنى على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا ؛ فان الذرائع على ثلاثة أقسام : « منها » مايسَدُّ باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى ، وكسب أبوى الرجل إذا كان مؤديا إلى سب أبوى الساب ، فإنه عد فى الحديث سبّا من الساب لأبوى نفسه ، وحفرِ الآبار فى طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها ، و إلقاء السم فى الأطعمة والأشربة التى يعلم تناول المسلمين لها . « ومنها » مالا يُسدّ باتفاق ؛ كما إذا أحب الانسان أن يشترى بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه ، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده ، بل كسائر التجارات ، فإن مقصودها الذى أبيحت له إنما رجع إلى التحيل فى بذل دراهم فى السلعة ليأخذ أكثر منها . « ومنها » ماهو مختلف فيه . ومسألتنا من هذا القسم فلم نخرج عن حكمه بعدُ ، والمنازعة باقية فيه .

وهذه جملة مما يمكن أن يقال فى الاستدلال على جواز التحيل فى المسألة . وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة فطالعها فى مواضعها [٤] . وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب [٥] ، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله ، إذ كتب

(١) رواه فى منتقى الأخبار عن البخارى . قال شارحه الشوكانى : وأخرجه أيضا مسلم

(٢) الجمع الخلط من التمر . والجنيب نوع جيد من التمر . والحديث مشهور فى باب الربا فى البخارى ومسلم والموطأ وغيرها

(٣) أى المانع

(٤) فى كتاب أعلام الموقعين بسط عظيم فى هذا الموضع

(٥) لعل الأصل: (للغريب) يعنى فى مقابلة الشهير الذى للمانعين

الحنفية كالمعدومة الوجود فى بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب ، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه ، من غير اطلاع على مأخذه ، فيورث ذلك حزازة فى الاعتقاد فى الأئمة ، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم فى الدين ، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه . وقد وجد هذا كثيراً . ولنكتف بهذين المثالين ، فهما من أشهر المسائل فى باب الحيل ، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً . وقد مر منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير ، وسيأتى منه مسائل أخر تفريعاً أيضا . ولكن لابد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله

فإن للقائل أن يقول : إن ماتقدم من المسائل فى هذا الكتاب مبنى على المعرفة بمقصود الشارع ؛ فبماذا يعرف ماهو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟

والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلى ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يقال : إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا مايعرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامى ، مجرداً [1] عن تتبع المعانى التى يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوى ، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقعت

---

(١) فالمعانى والحكم والأسرار والمصالح التى تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة مالم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوى لايعول عليها فى هذا النظر ، ولا تعتبر من مقاصد الشارع

فى بعض [1] فوجهها غير معروف لنا على التمام ، أو غير معروف ألبتة ؛ ويبالَغ فى هذا حتى يُمنع القول بالقياس ، ويؤكده ماجاء فى ذم الرأى والقياس . وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا ، وهو رأى « الظاهرية » الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع فى الظواهر والنصوص . ولعله يشار اليه فى كتاب القياس ان شاء الله ، فإن القول به بإطلاق أخذ فى طرفٍ تَشهدُ الشريعة بأنه ليس على اطلاقه كما قالوا

(والثانى) فى الطرف الآخر من هذا ، إلا أنه ضربان : « الأول » دعوى أن مقصد الشارع ليس فى هذه الظواهر ولا ما يفهم منها ، وإنما المقصود أمر آخر وراءه . ويطرد هذا فى جميع الشريعة ، حتى لا يبقى فى ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة ، وهم « الباطنية » فانهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح فى النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر اليه على زعمهم . ومآل هذا الرأى الى الكفر والعياذ بالله . والأولى أن لا يلتفت الى قول هؤلاء ، فلننزل عنه الى قسم آخر يقرب من موازنة الأول ، وهو « الضرب الثانى » بأن يقال : إن مقصود الشارع الالتفات الى معانى الألفاظ [2] ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الاطلاق ، فان خالف النص المعنى النظرى اطّرح وقدم المعنى النظرى . وهو إما بناء

(١) أى فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولامعروف سرها . فالنسل مثلا فى النكاح ماوجه كونه مقصودا للشارع ؟ وهكذا . وقوله (ويبالغ فى ذلك حتى يمنع القول بالقياس) منع القول بالقياس مبنى على هذا بناء ظاهرا ، سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأسا أو على أنها ان وقعت فى البعض فسرها غير معروف . لأنه لايتأتى القياس على كلا القولين فقوله (ويبالغ) أى يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس . ويلتزم هذا اللازم

(٢) لعل الأصل (الى المعانى النظرية) ليتسق الكلام مع مايليه ، وليكون هذا مقابلا للنظر الأول . أما على هذه النسخة فانه لايوافق ما بعده ، ولا يكون مقابلا للأول

على وجوب مراعاة المصالح على الاطلاق ، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعانى النظرية . وهورأى « المتعمقين فى القياس » المقدمين له على النصوص .وهذا فى طرف آخر من القسم الأول.

(والثالث) أن يقال باعتبار الأمرين جميعا ، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ، ولا بالعكس ؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذى أمّه أكثر « العلماء الراسخين » ، فعليه الاعتماد فى الضابط الذى به يعرف مقصد الشارع . فنقول — وبالله التوفيق — إنه يعرف من جهات :

﴿ إحداها ﴾ مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى ؛ فان الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهى معلوم أنه مقتض لنفى الفعل أو الكف عنه ، فعدم وقوعه مقصود له ، و إيقاعه مخالف لمقصوده ، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده . فهذا وجه ظاهر عام ، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعى

و إنما قيد بالابتدائى تحرزاً من الأمر أو النهى الذى قصد به غيره ؛ كقوله تعالى : (فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا البيع) ، فان النهى عن البيع ليس نهيا مبتدأ ، بل هو تأكيد للأمر بالسعى ، فهو من النهى المقصود بالقصد الثانى ، فالبيع ليس منهيا عنه بالقصد الأول ، كما نهى عن الربى والزنى مثلا ، بل لأجل تعطيل السعى عند الاشتغال به . وما شأنه هذا ففى فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف ، منشؤه [1] من أصل المسألة المترجمة « بالصلاة فى الدار المغصوبة»

و إنما قيد بالتصريحى تحرزاً من الأمر أو النهى الضمنى الذى ليس بمصرح

(١) فأصل البيع مباح ، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان ، وهو أنه يكون معطلا عن السعى الى الجمعة الذى هو واجب . وهو وصف منفك فيأتى فيه الخلاف

به ؛ كالنهى عن أضداد المأمور به الذى تضمنه الأمر ، والأمر الذى تضمنه النهى عن الشيء ، فان النهى والأمر ههنا إن قيل بهما فهما بالقصد الثانى لا بالقصد الأول ؛ إذ مجراها عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهى المصرح به. فأما إن قيل بالنفى[1] فالأمر أوضح فى عدم القصد. وكذلك الأمر بما لايتم المأمور الا به، المذكور فى مسألة « مالايتم الواجب الا به » فدلالة الأمر والنهى فى هذا على مقصود الشارع متنازع فيه، فليس داخلا فيما نحن فيه. ولذلك قيد الأمر والنهى بالتصريحى

﴿والثانية﴾ اعتبار علل الأمر والنهى ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا. فان كانت معلومة اتبعت ، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهى من القصد أو عدمه ؛ كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والحدود لمصلحة الازدجار. وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة فى أصول الفقه ، فاذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه[2]. وان كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، إلا أن التوقف هنا وجهان من النظر:

« أحدهما » أن لانتعدى المنصوص عليه فى ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ؛ لأن التعدى مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل. ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكما على عمرو ونحن لانعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا ، لأنا اذا لم نعلم ذلك أمكن أن لايكون حكما عليه ، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع ، فالتوقف هنا لعدم الدليل

(١) كما هو رأى الامام والغزالى ، وهو المختار ، يقولون ليس الأمر بالشىء هو النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا. والأول رأى القاضى ومن تابعه

(٢) أى فى الأحكام الوضعية. وما قبله فى الاحكام التكليفية ، كما يرشد اليه تمثيله للقسمين ، وما يأتى بعد أيضا

« والثانى » أن الأصل فى الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدى ؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدى دليل على عدم التعدى ، اذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ، ووضع له مسلكا ؛ ومسالك العلة معروفة ، وقد خُبر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لها مسلك من المسالك ، فصح أن التعدى لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع

فهذان مسلكان كلاهما متجه فى الموضع ، الا أن « الأول » يقتضى الوقف من غير جزم بأن التعدى المفروض غير مراد ، ويقتضى هذا إمكان أنه مراد ، فيبقى الناظر باحثا حتى يجد مخلصا ، اذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع ، ويمكن أن لا يكون مقصودا له . « والثانى » يقتضى جزم القضية بأنه غير مراد ، فينبنى عليه نفى التعدى من غير توقف ، ويحكم به علما أو ظنا بأنه غير مقصود له ؛ إذ لو كان مقصودا لنصب عليه دليلا . ولما لم نجد ذلك دل على أنه غير مقصود . فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع اليه ، كالمجتهد يجزم القضية فى الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ جزمه الى خلافه

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدهما يقتضى التوقف ، والآخر لا يقتضيه . وهما فى النظر سواء [1] ، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما ، فلا يبقى إلا التوقف وحده ، فكيف يتجهان معاً ؟

فالجواب أنهما « قد يتعارضان » عند المجتهد فى بعض المسائل فيجب التوقف ؛ لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين . « وقد لا يتعارضان » بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد فى وقتين أو مسألتين ، فيقوى عنده مسلك التوقف فى مسألة ، ومسلك النفى فى

---

(١) أى وحينئذ فلا يبنى عليهما حكم . ولا يكون لها ثمرة : لأنهما متعارضان مع التساوى ، فلا يتأتى ترجيح . فيسقطان . فكيف يتأتى الانتفاع بهما والعمل بمقتضاهما ؟

مسألة أخرى ، فلا تعارض على الإطلاق

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات ، وأنه غلب فى باب العبادات جهة التعبد ، وفى باب العادات جهة الالتفات إلى المعانى ، والعكس فى البابين قليل . ولذلك لم يلتفت مالك فى إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق ، وفى رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك ؛ وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ، ومنع من إخراج القيم فى الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد فى الكفارات ، إلى غير ذلك من المسائل التى تقتضى الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله . وغلّب فى باب العادات المعنى ، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذى قال فيه إنه تسعة أعشار العلم ، إلى مايتبع ذلك . وقد مر (١) الكلام فى هذا والدليل عليه . وإذا ثبت هذا فمسلك النفى متمكن فى العبادات ، ومسلك التوقف متمكن فى العادات .

وقد يمكن أن تراعى المعانى فى باب العبادات ، وقد ظهر منه شىء فيجرى الباقى عليه ، وهى طريقة « الحنفية » ؛ والتعبدات فى باب العادات ، وقد ظهر منه شىء فيجرى الباقى عليه ، وهى طريقة « الظاهرية » ولكن العمدة ماتقدم . وقاعدة النفى الأصلى والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة

﴿والجهة الثالثة﴾ أن للشارع فى شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة

مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طلب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ؛ من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ماخلق الله من المحاسن فى النساء ، والتجمل بمال المرأة ، أو

(١) فى المسألة الثامنة عشرة (الأصل فى العبادات التعبد ، وفى العادات الالتفات الى المعانى)

قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع فى المحظور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح ؛ فمنه منصوص عليه أو مشار اليه ، ومنه ماعلم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذلك المنصوص . وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلى ، ومقو لحكمته ، ومستدع لطلبه وإدامته ، ومستجلب لتوالى التراحم والتواصل والتعاطف ، الذى يحصل به مقصد الشارع الأصلى من التناسل . فاستدللنا بذلك [1] على أن كل مالم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً ؛ كما روى من فعل عمر بن الخطاب فى نكاح أم كلثوم بنت علىّ بن أبى طالب ، طلبا لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك. فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ ، وأن قصد التسبب له حسن

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة ؛ كما إذا نكحها ليحلّها لمن طلقها ثلاثا ، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التى جعلها الشارع مستدامة الى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل . وهو أشد فى ظهور محافظة الشارع [2] على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك

(١) وهو مسلك المناسبة التى تتلقاها العقول السليمة بالتسليم . ويبقى النظر فى عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التى قال فيها (وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة. فاذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتيج الى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة

(٢) لعل الأصل (فى مضادة قصد الشارع) أى أن نكاح المتعة الذى تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ماذكر من التحليل وغيره فى مضادة المواصلة التى يحافظ عليها الشارع ؛ لأن التحليل لم يدخلا فيه على مدة ، وقد لايفارقها. نعم ان

وهكذا العبادات ؛ فإن المقصد الأصلى فيها التوجه الى الواحد المعبود و إفراده بالقصد اليه على كل حال ، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات فى الآخرة ، أو ليكون من أولياء الله تعالى ، وما أشبه ذلك ، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه ، ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً ، بخلاف ما إذا كان القصد الى التابع لا يقتضى دوام المتبوع ولا تأكيده ؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم ، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم ، كفعل المنافقين والمرائين ، فإن القصد الى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام ، بل هو مقو للترك ومكسل عن الفعل . ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الا ريثما يترصد به مطلوبه ، فإن بعد عليه تركه ؛ قال الله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) الآية !

فمثل هذا القصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله ، و إن كان مقتضاه حاصلا بالتبعية[1] من غير قصد ؛ فإن الناكح على القصد المؤكد لبقاء النكاح قد يحصل له الفراق فيستوى مع الناكح للمتعة والتحليل . والمتعبد لله على القصد المؤكد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم ، فيستوى مع المتعبد للرياء والسمعة . ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكد حرى بالدوام ، وقاصد التابع غير المؤكد حرى بالانقطاع

فان قيل : هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضى المخالفة عينا ؟ أم يكتفى فيها بكونها لا تقتضى الموافقة ؟ و بيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضى المقاطعة عينا فلا يصح ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية . ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك — مما لا يقتضى مواصلة ولكنه مع ذلك لا يقتضى عين المقاطعة — مخالف لقصد الشارع فى شرع النكاح ، ولكنه لا يقتضى

المعنيين متلازمان. فمتى كان نكاح المتعة أشد مضادة لقصد الشارع لورود النهى عنه كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة

(١) أى قد يحصل بالتبعية

المخالفة عينا ؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها ، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب ، لجواز الصلح ، أو الحكم على الزوج ، أو زوال ذلك الخاطر السيئ . وإن كان القصد الأول مقتضيا فليس اقتضاؤه عينيا

فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لاشك فى امتناعها و بطلان مقتضاها مطلقا ، فى العبادات والعادات معا ، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع فى المقاصد وإن أمكن كونه مشروعا فى نفس الأمر ؛ وكذلك لا يصح له أن يتزوج بذلك القصد . وأما مالا يقتضى المخالفة عينا كالنكاح بقصد المضارة ، وكنكاح التحليل عند من يصححه ، فإن هنا وجهين من النظر ؛ فإن القصد وان كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة . فمن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن ترجح عنده جانب عدم تعين المخالفة لم يمنع . ويظهر هذا فى مثال نكاح المضارة ؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز فى نفسه على الإثم والممنوع . فالنكاح منفرد بالحكم فى نفسه ، وهو فى البقاء أو الفرقة ممكن ، الا أن المضارة مظنة للتفرق. فمن اعتبر هذا المقدار منع . ومن لم يعتبره أجاز

فصل

وهذا البحث مبنى على أن للشارع مقاصد تابعة فى العبادات والعادات معا . أما فى العادات فهو ظاهر ، وقد مر منه أمثلة . وأما فى العبادات فقد ثبت فيها .

فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه ، باخلاص التوجه اليه ، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكر له ، قال تعالى : (وأَقِمِ الصلاة لذكرى) وقال : (إنَّ الصلاةَ تنهى عنِ الفحشاءِ والمنكَرِ ، ولَذِكْرُ اللهِ [1] أكبَر) وفى الحديث : « ان المُصَلى يُناجى ربه [2] »

(١) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية ، بدليل جعله النهى عن الفحشاء من التوابع

(٢) جملة من حديث رواه أحمد باسناد صحيح (نيل الأوطار ج ٣)

ثم إن لها مقاصد تابعة ؛ كالنهى عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة اليها من أنكاد الدنيا ؛ فى الخبر : « أرِحْنا بها يابلال [(١)] » وفى الصحيح : « وجُعلتْ قرَّةُ عينى فى الصلاة [(٢)] » وطلب الرزق بها ؛ قال الله تعالى : (وأْمُرْ أهلَكَ بالصلاةِ واصطبِرْ عليها لا نَسألُكَ رِزْقاً . نحنُ نرْزُقُكَ) وفى الحديث [(٣)] تفسير هذا المعنى . وانجاح الحاجات ، كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة . وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار ، وهى الفائدة العامة الخالصة . وكون المصلى فى خفارة الله ؛ فى الحديث : « مَن صلَّى الصبحَ لم يَزلْ فى ذمَّة الله » [(٤)] ونيل أشرف المنازل ، قال تعالى : (ومِنَ الليل فتهجَّد به نافلةً لك عسى أن يبعثَك ربك مقاماً محمودا) فأعطى بقيام الليل المقام المحمود .

وفى الصيام سدُّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن فى العزبة ؛ فى الحديث : « من استطاعَ منكم الباءَةَ فليتزوجْ — ثم قال : ومَن لم يستطِعْ فعليه بالصَّومِ فانَّه له وِجاء » [(٥)] وقال : « الصيامُ جُنَّة » [(٦)] وقال : « ومن كان من أهل الصِّيامِ دُعِىَ من باب الرَّيَّان [(٧)] »

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهى العامة ، وفوائد دنيوية . وهى كلها تابعة للفائدة الأصلية ، وهى الانقياد والخضوع لله كما تقدم ، و بعد هذا يتبع القصد الأصلى جميع ما ذكر من فوائدها وسواها. وهى تابعة فينظر فيها بحسب

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٩)
(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٩)
(٣) سيأتى قريبا
(٤) رواه فى الترغيب والترهيب عن مسلم (من صلى الصبح فهو فى ذمة الله الخ)
(٥) تقدم (ج ٢ — ص ٢٢٠)
(٦) جزء من حديث أخرجه الستة
(٧) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائى . وأخرج فى التيسير عن الخمسة الا أبا داود (إن فى الجنة بابا يقال له الريان لا يدخله الا الصائمون. فاذا دخلوا أغلق فلا يدخل منه أحد)

التقسيم المتقدم : فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص . وضده كطلب المال والجاه ، فان هذا القسم لايتأكد به المقصد الأصلى ، بل هو على خلاف ذلك . والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام ، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة فى مسألة الحظوظ . وينبغى تحقيق النظر فيها . وفى الثانى المقتضى لعدم التأكد ، وما يقتضى من ذلك ضد التأكد عينا ، وما لا يقتضيه عينا .

وأيضا فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التى هى نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع ، وحِلْى يحليه بها ، وأول ذلك الثواب فى الآخرة ، من الفوز بالجنة والدرجات العلى . ولما كان هذا المعنى — إذا قصد — باعثا على العمل الذى أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته ، كان التعبد لله من جهته صحيحا ، لادخل فيه ولاشوب ؛ لأن القصد الرجوع الى من بيده ذلك والاخلاص له . وما جاء فى ذلك مما عده بعضهم طلبا للاجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه .

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمد أو يعظم أو يعطى ، فهذا عامل على الرياء ، ولا يثبت فيه كما تقدم . وأيضاً فان عمله على غير أصالة ؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث . وإن فرض خالصا لله لكن قصد به حصول هذه النتيجة فليس هذا القصد بمقو للاخلاص لله ، بل هو مقو لترك الاخلاص

اللهم إلا أن يكون مضطراً الى العطاء ، فيسأل من الله العطاء ، ويُسأل له لأجل ما أصابه من الضراء بسبب المنع وفقد الأسباب ، ويكون عمله بمقتضى محض الاخلاص لا ليراه الناس ، فلا إشكال فى صحة هذا ، فانه عمل مقتض لما شرع له التعبد (1) ومقوٍّ له . وأصله قول الله تعالى : (وأْمُرْ أهْلَكَ بالصلاةِ واصْطَبِر عليها) و روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه كان إذا اضطر أهله الى

(1) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه

فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة » [١] لأجل هذه الآية. فهذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله .

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربى وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته ، وتصح إمامته ، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام ، فلا بأس به عندهما ؛ لأنه قائم بما أمر به ، وتلك العبادة الظاهرة لاتقدح فى أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد [٢] ثبوت العدالة عند الناس أو الامامة أو نحو ذلك ، فإنه مخوف ولا يقتضى ذلك العمل المداومة، لأن فيه مافى طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة .

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع الى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذلك، فيجرى فيه الأمران [٣] . ودليل الجواز قوله تعالى : (واجْعَلْنا للمتقين إماماً) ، وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله : «لأن تكونَ قلتَها أحبُّ الى من كذا وكذا » . وانظر فى مسألة العتبية ! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هذين الأمرين

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل ، والاطلاع على عالم الأرواح ، ورؤية الملائكة وخوارق العادات ، ونيل الكرامات ، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية ، وماأشبه ذلك . فللقائل أن يقول إن قصد مثل هذا بالتعبد جائز وسائغ ؛ لأن حاصله راجع الى طلب نيل درجة الولاية ، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفَين من الناس . وهذا صحيح فى الطلب مقصود فى الشرع الترقى اليه . ودليل الجواز ما تقدم فى الأمثلة قبل هذا ، ولافرق. وقد يقال : إنه

(١) تقدم هذا الحديث بمعناه (ج ١ — ص ٢٠٩)

(٢) أى ولم يكن مأمورا شرعا بذلك . بحيث فقد شرطا من الشروط السالفة

(٣) وهماقصد أن يحمد أو يعظم أو يعطى . والقصد الذى قبله الذى لامانع منه : وقوله (ودليل الجواز) أى جواز أحد القصدين وهو السابق : أما الثانى فلا يختلف فى منعه

خارج عن نمط ما تقدم ؛ فانه تخرص على علم الغيب ، ويزيد بانه جعل عبادة الله وسيلة الى ذلك ، وهو أقرب الى الانقطاع عن العبادة ؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى : (وِمِنَ النَّاسِ مَن يعبُدُ الله على حَرْفٍ) الآية . كذلك هذا إن وصل الى ما طلب فرح به ، وصار هو قصده من التعبد ، فقوى فى نفسه مقصوده وضعفت العبادة ؛ وإن لم يصل رمى بالعبادة ، وربما كذَّب بنتائج الأعمال التى يهبها الله تعالى لعباده المخلصين . وقد روى أن بعض الناس سمع بحديث : « مَنْ أَخلصَ للهِ أربعينَ صباحاً ظَهرتْ ينابيعُ الحكمةِ مِن قَلْبه على لِسَانه [1] » فتعرض لذلك لينال الحكمة ، فلم يفتح له بابها ، فبلغت القصة بعض الفضلاء ، فقال : « هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله » وهكذا يجرى الحكم فى سائر المعانى المذكورة ونحوها . ولا أعلم دليلا يدل على طلب هذه الأمور ، الأمور ، بل ثَم ما يدل على خلاف ذلك ؛ فإن ما غيّب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه ، ولا حُضّ على الوصول اليه وفى كتب التفسير أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال : ما بالُ الهلال يَبدُو رقيقا كالخيط ، ثم ينمو الى أن يصير بدراً ، ثم يصير الى حالته الأولى ؟ . فنزلت : (يَسْأَلونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ . قُلْ هِىَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالحجِّ . وليسَ البرُّ بأنْ تأتُوا البُيُوتَ مِن ظُهُورِها) الآية ! فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثالا شاملا لمقتضى هذا السؤال ، لأنه تطلب لما لم يؤمر بتطلبه

(١) ذكره فى الترغيب والترهيب بلفظ (من أخلص لله أربعين يوما) وقال ذكره رزين فى كتابه عن ابن عباس ، ولم أره فى شىء من الأصول التى جمعها ، ولم أقف له على اسناد صحيح ولا حسن ، انما ذكر فى كتاب الضعفاء كالكامل وغيره ، لكن رواه الحسين بن الحسن المروزى فى زوائده فى كتاب الزهد لعبد الله ابن المبارك ، وذكره مرسلا وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلا اهـ أقول : وقد ذكره فى تذكرة الموضوعات بلفظ (مامن عبد يخلص لله أربعين صباحا الا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) وقال عنه : ضعيفه وقال الصاغانى فى رسالة الموضوعات إنه موضوع

ولا يقال : إن المعرفة بالله و بصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته ، ومن جملتها العوالم الروحانية ، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس ، واتساع فى درجة العلم بالله تعالى .

لأنا نقول : إنما يطلب العلم شرعا لأجل العمل ، حسبما تقدم فى المقدمات ؛ وما فى عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية ، فالزيادة على ذلك فضل . وأيضا إن كان ذلك مطلوبا على الجملة كما قال ابراهيم عليه السلام : (رَبِّ أَرِنِى كَيفَ تُحيِي الموْتَى) الآية فإن الجواب عن ذلك من وجوه :

(أحدها) أن طلب الخوارق بالدعاء ، وطلب فتح البصيرة للعلم به [1] لا نكير فيه ؛ و إنما النظر فيمن أخذ يعبدالله و يقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء ، فالدعاء بابه مفتوح فى الأمور الدنيوية والأخروية شرعا مالم يَدْعُ بمعصية . والعبادة إنما القصد بها التوجه لله و إخلاص العمل له ، والخضوع بين يديه ؛ فلا تحتمل الشركة . ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخروى مؤكِّد لإخلاص العمل لله فى العبادة ، لما ساغ القصد اليه بالعبادة ؛ مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد ، فكيف يُجعلان مثلين ؟ أعنى طلب الخوارق بالدعاء مع القصد اليها بالعبادة . ما أبعد ما بينهما لمن تأمل !

(والثانى) أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله [2] لكان لنا بعض العذر فى التخطى عن عالم الشهادة الى عالم الغيب ، فكيف وفى عالم الشهادة من العجائب والغرائب ، القريبة المأخذ ، السهلة الملتمس ، مايفنَى الدهرُ وهى باقية ، لم يبلغ منها

(١) أى بالدعاء . يعنى أن طلب ذلك بالدعاء لا نكير فيه ، انما النكير فى أن يقصد هذا بالعبادة . وسيدنا ابراهيم طلب ذلك بالدعاء ، لا بعبادة أخرى من العبادات . فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة

(٢) أى على كمالات الله ، وتنزيهه ، وقدرته الشاملة ، الى آخر ما أشار اليه . و بالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين

فى الاطلاع والمعرفة عشر المعشار ! ولو نظر العاقل فى أقل الآيات [1] ، وأذل المخلوقات ، وما أودع باريها فيها من الحكم والعجائب ، لقضى العجب . وانتهى الى العجز فى إدراكه . وعلى ذلك نبه الله تعالى فى كتابه أن تنظر فيه : كقوله : (أوَلَمْ ينظُرُوا فى مَلَكُوت السموات والأرض وماخلق اللهُ من شىء ؟) ، (أفلا ينظرُون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت) الى آخرها (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج) الى تمام الآيات. ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة الا بخارقة ، فإنه إحالة على ما يندر التوصل اليه . واذا تأملت الآيات التى ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه ، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها . فهذه التفرقة كافية فى أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً ، و إذا لم يكن مطلوباً لم ينبغ أن يطلب

(والثالث) أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفى : فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس ، والاطلاع على العوالم التى وراء الحس ، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين فى فنون البحث ، من المتألهين منهم ومن غيرهم . ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية ، من اشتراط التغذى بالنبات ، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان ، إلى غير ذلك من شروطهم التى لم تنقل فى الشريعة ، ولا وجد منها فى السلف الصالح عين ولا أثر ، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية ، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم . وكفى بذلك حجة فى أنه غير مطلوب ، كما سيأتى على أثر هذا بحول الله تعالى

(١) كالنحلة ، والنملة ، والفراشة ، ومايسمى بالميكروبات ، وغير ذلك . فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص ، واعترف علماؤها بأنهم لا يزالون فى أوائل البحث

(والرابع) أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات ، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية ، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية ، والمغيبات تحت أطباق الثرى ؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى . فكما لايصح أن يقال بجواز التعبد لله قصدأن يطلع الأندلسى على قطر بَغداد وخُراسان ، وأقصى بلادالصِّين ، فكذلك لاينبغى مثله فى الاطلاع على ماليس من قبيل المحسوسات

(والخامس) أنه لو فرض كون هذا سائغا فهو محفوف بعوارض كثيرة ، وقواطع معترضة ، تحول بين الانسان ومقصوده ، و إنما هى ابتلاءات يبتلى الله بها عباده لينظر كيف يعملون . فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء و بين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح ، فيصير طلبها مرجوحا. ولذلك لم يخلد إلى طلبها المحققون من الصوفية ، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر ، حتى بالغ بعضهم فقال فى طلب الثواب ما تقدم . وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضى وضعها الاخلاص التام ، فلا يليق به طلب الحظوظ ؛ فان طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها ، وهذا لايوجد . و إما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه ، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية ، والعجائب المبثوثة فى الأرض ، لا لغير ذلك ، وهذا مجرد حظ لاعبادة فيه . ومقصود الأمر أن مثل هـذا لايكون عاضداً لما وضعت له العبادة فى الأصل ، من التحقق بمحض العبودية

فإن قيل : فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ . فقال : ترك المعاصى . ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة ، وأن الخير لايأتى إلا بالخير كما فى الحديث ، كما أن الشر لايأتى إلا بالشر . فهل للانسان أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير ؟ أم لا ؟ فان قلت « لا » كان على خلاف هذه القاعدة ، و إن قلت « نعم » خالفت ما أصلت

فالجواب أن هذا نمط آخر . وذلك أن الانسان قد يعلم أن الذى يصده مثلا عن الخير الفلانى عمل شر ، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذى يثاب عليه ، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك . فهذا عون بالطاعة على الطاعة ، ولا إشكال فيه . وقد قال الله تعالى : (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ) ، وقال : (وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى) الآية ؛ ومسألة الحفظ من هـذا . وأما ما وقع الـكلام فيه فحاصله طلب حظ شهوانى يطلبه بالطاعة ،وما أقرب هـذا أن يكون العمل فيه غير مخلص !

فالحاصل(١) لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح فى الاخلاص فهو المقصود التبعى السائغ ، وما لا فلا . وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام :

« أحدها » ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية ، وربطها ، والوثوق بها ، وحصول الرغبة فيها ، فلا شك أنه مقصود للشارع ، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح .

« والثانى »(٢) ما يقتضى زوالها عينا ، فلا إشكال أيضا فى أن القصد اليها مخالف لقصد الشارع عينا ، فلا يصح التسبب بإطلاق .

« والثالث » ما لا يقتضى تأكيداً ولا ربطاً ، ولـكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عيناً ، فيصح فى العادات دون العبادات(٣) . أما عدم صحته فى العبادات فظاهر . وأما صحته فى العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب .

(١) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة . وقوله (وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام الى قوله : الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعادتها

(٢) أى ولا فرق فى القسمين بين العبادات والعادات

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ماحققه . أما مثل قطع الشهوة بالصيام فمع كونه من هذا قد أحاله على ماتقدم من طلب الحظوظ فى بالعبادة . فليراجع .

ويحتمل الخلاف ؛ فإنه قد يقال: إذا كان لايقتضى تأكيد المقصد الأصلى وقصد الشارع التأكيد ، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع ، فلا يصح . و... يقال: هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف ؛ إذ لم يقصد انحتام رفع ما قصد الشارع وضعه ، وإنما قصد فى التسبب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع . ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً مما يقصد رفع التسبب ؛ فلذلك شرع فى النكاح الطلاق ، وفى البيع الإقالة ، وفى القصاص العفو ، وأباح العزل ، وإن ظهر لبادئ الرأى أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع[1] ، لما كان كل منها غير مخالف له عيناً . ومثله[2] ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة ، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلى من التناسل . فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم ، فكذلك غيره مما مضى تمثيله .

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بد ، هو الاحتيال[3] بالتسبب

(١) أى فلا يعول على ما ظهر ببادىء الرأى لما كان غير مخالف عينا . فيكون حينئذ صحيحا

(٢) أى وهذا مثل ما إذا قصد الخ . فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر ، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحا فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح . فيكون صحيحا أيضا مثله

(٣) لعل أصل العبارة هكذا :(وليس من هذا المخالفُ لقصد الشارع بلا بد ، وهو الاحتيال الخ) أى ليس من هذا النوع الذى أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه ، كما تقدم فى بيوع الآجال ، وكالهبة للفرار من الزكاة . فانه لايعد من هذا النوع الذى فيه الكلام هنا ، وهو مالا يقتضى تأكيد المقصد الأصلى ولا رفعه ؛ لأن هذا فى الحقيقة يؤدى إلى رفعه وانخرامه . وقوله (وأما اذا امكن) يعنى وهو القسم الثالث هنا

على تحصيل أمر ، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لامحصول تحته شرعاً إلا التوصل إلى ماوراءه . فإذا حصل خل التسبب وانخرم من أصله ، ولا يكون كذلك إلا وهو منخرم شرعاً فى أصل التسبب ، وأما إذا أمكن أن لاينخرم أو أمكن أن لايكون منخرماً من أصله فليس بمخالف للمقصد الشرعى من وجه ؛ فهو محل اجتهاد . ويبقى التسبب إن صحبه نهى محل نظر أيضاً (١) . وقد تقدم الكلام فيه . والله أعلم

﴿والجهة الرابعة﴾ — مما يعرف به مقصد الشارع — السكوت عن شرع التسبب (٢) ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له . وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين :

« أحدها » أن يسكت عنه لأنه لاداعية له تقتضيه ، ولاموجب يقدر لأجله ؛ كالنوازل التى حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، وإنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ماتقرر فى كلياتها . وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم ، كجمع المصحف ، وتدوين العلم ، وتضمين (٣) الصناع ، وماأشبه ذلك

(١) وهو ما أشار اليه كثيرا بترجمة الصلاة فى الدار المغصوبة

(٢) أى فى الاعمال العادية ، كتضمين الصناع . وقوله (أو عن شرعية العمل) أى فى الاعمال العبادية ، كتدوين المصحف

(٣) ألم يكن فى زمنه صلى الله عليه وسلم صناع ؟ بل كان. فالتمثيل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً فاما أن يكون قد أخذ حكما من الشارع غير ما كان جاريا قبل ، أو لا . وعلى كل فهو حكم إما باقرار ما كان موجودا أو بتعديله. فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يتعلق بذلك . وهو بعيد

مما لم يجر له ذكر فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ، فالقصد الشرعى فيها معروف من الجهات المذكورة قبل (١)

« والثانى » أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان فى ذلك الزمان . فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لايزاد فيه ولا ينقص (٢) ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه ، كان ذلك صريحاً فى أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه

ومثال هذا سجود الشكر فى مذهب مالك ، وهو الذى قرر هذا المعنى (٣) فى العتبية من سماع أشهب وابن نافع ؛ قال فيها : وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً . فقال : لا يفعل . ليس هذا مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكرون — سجد يوم اليمامة شكراً لله . أفسمعت ذلك ؟ قال : ما سمعت ذلك ، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشىء فيقول هذا شىء لم أسمع له خلافاً . فقيل له : إنما نسئلك لنعلم رأيك فنرد ذلك به . فقال : نأتيك بشىء آخر أيضاً لم تسمعه منى : قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده؛

(١) أى فى الجهة الثالثة . وهى ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرى من النصوص

(٢) أى فهو تقرير لنفس ما كان جاريا واعتبار له . وأنت ترى أصل الكلام عاما فى العادى والعبادى ، ولكنه ساق الكلام فى هذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة ، وهو الذى يقال فيه بدعة وغير بدعة

(٣) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع

أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا ؟ اذا جاءك (١) مثل هذا مما قد كان الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بذلك ؛ لأنه لو كان لذكر، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم . فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع . إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه . هذا تمام الرواية . وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم .

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلا إنها « فعل ما سكت الشارع عن فعله ، أو ترك ما أذن في فعله » . أو تقول : « فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه ، أو ترك ما أذن في فعله ، أو أمر خارج عن ذلك (٢) » . « فالأول » كسجود الشكر عند مالك ، حيث لم يكن ثم دليل على فعله ، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات ، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات « والثاني » كالصيام مع ترك الكلام ، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معينة « والثالث » كإيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة .

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعي ، فلا يصح بحال . فكونه بدعة قبيحة بين وأما الضربان الأولان — وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه — فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع ؟ وهما

(١) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولا ، وبه يظهر قوله (بشيء آخر لم تسمعه مني . راجع الجزء الثاني من الاعتصام في فصل (ثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافا في اللفظ يؤدي إلى بعض الاختلاف في المعنى

(٢) الاشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه . فان إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة ليس مما سكت عنه الشارع ، بل هو ضد لما نص عليه الشارع. وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقتها

لم يتواردا [١] مع المشروع على محل واحد ، بل هما فى المعنى كالمصالح المرسلة [٢] ، والبدعُ إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها ، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع ، ولا لوضع الأعمال. أما القصد فمسلم بالفرض [٣]، وأما الفعل فلم يشرع الشارع [٤] فعلاً نوقض بهذا العمل المحدَث، ولا تركاً لشيء فعلَه هذا المحدِث ، كترك الصلاة ، وشرب الخمر ؛ بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع ، والمسكوت من الشارع لا يقتضى مخالفة ، ولا يُفهم [٥] للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه . فإذا كان كذلك رجعنا الى النظر فى وجوه المصالح ؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه ، إعمالاً للمصالح المرسلة ؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه ، إعمالا للمصالح أيضا ؛ وما لم نجد فيه هذا ولا هذا فهو كسائر المباحات، إعمالا للمصالح المرسلة أيضا — فالحاصل أن كل محدثة يفرض ذمها تساوى المحدثة المحمودة فى المعنى [٦]. فما وجه ذم هذه ومدح هذه؟ ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص .

---

(١) لأنه لا مشروع فى هذا الفرض . وهو توجيه لانكار الأمرين معا

(٢) أى التى لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها، فهى مرسلة عن الدليل.

(٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلا اوللترك ، كحصول النعمة المستحقة للشكر فى سجوده. فلا مخالفة للقصد ، لما علمناه سابقا فى (الجهة الثانية مما يدل على قصد الشارع)

(٤) أى وهو أصل الفرض أيضا

(٥) هذه الزيادة لا حاجة اليها هنا ، لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه ، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع فى هذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة ، كشكر النعم المطلوب بوجه عام فى موضوع سجود الشكر . وأن المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لا زائد عما هو مقرر فيه. ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجرى فى غير العبادات

(٦) أى فى المصلحة والحكمة ، لأن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التى عرف اعتبار الشارع لها. وأى فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف ؟ أو بين الاجتماع للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم ؟ وكلاهما عون على الخير

وتقرير الجواب ماذكره مالك ، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا -- إذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك -- إجماعٌ من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية فى هذا المعنى . قال ابن رشد : الوجه فى ذلك أنه لم يره مما شرع فى الدين -- يعنى سجود الشكر -- لا فرضا ولا نفلا ؛ إذ لم يأمر بذلك النبى صلى الله عليه وسلم ولا فعله ؛ ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله ، والشرائعُ لا تثبت الا من أحد هذه الوجوه -- قال : واستدلاله على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل ، صحيح؛ اذ لا يصح أن تتوفر دواعى المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين ، وقد أمروا بالتبليغ -- قال : وهذا أصل من الأصول ، وعليه يأتى اسقاط الزكاة من الخضر والبقول ، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبى صلى الله عليه وسلم : « فيما سقت السماء والعيونُ والبعلِ العُشرُ . وفيما سقى بالنضح نصفُ العشر »[1] لأنا نزلنا ترك نقل أخذ النبى صلى الله عليه وسلم الزكاة منها كالسنة القائمة فى أن لا زكاة فيها ، فكذلك تنزل ترك نقل السجود عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الشكر كالسنة القائمة فى أن لا سجود فيه . ثم حكى خلاف الشافعى والكلام عليه.

والمقصود[2] من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة ، لا توجيه أنها بدعة على الاطلاق

(١) أخرجه النسائى وأبو داود وابن ماجه

(٢) أى مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه فى السؤال والجواب معرفة طريقته فى توجيه وبيان معنى كونها بدعة . يعنى ليأخذ منه القاعدة العامة التى يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ما كان المقتضى لها موجودا فى زمنه صلى الله عليه وسلم ولم يشرع لها حكما زائدا ، فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هذا الحد . وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة . بل الذى يعنيه هو طريقة مالك فى بيان بدعيتها . وكأن هذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة . للأحاديث الواردة فى سجوده صلى الله عليه وسلم شكرا . راجع المنتقى فى باب السهو

وعلى هذا النحو جرى بعضهم فى تحريم نكاح المحلل وأنها بدعة منكرة ، من حيث وجد فى زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص للزوجين ، باجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها اليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لهما ولا لغيرهما . وهو أصل صحيح ، اذا اعتبر وضح به الفرق بين ماهو من البدع وما ليس منها ، ودل على أن وجود المعنى المقتضى مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع الى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل ؛ فاذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل

﴿ تم الجزء الثانى ﴾

فهرس الجزء الثانى

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب المقاصد

المقاصد قسمان : مقاصد الشارع ومقاصد المكلف

القسم الأول مقاصد الشارع

صفحة

القسم الثانى من المقاصد

مقاصد المكلف وفيه اثنتا عشرة مسألة

صفحة

صفحة

﴿ تم الفهرس ﴾

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالمتن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٥	٢	العوارت	العورات
٢٠	٣	على رأس من ولد	على من ولد
٢٣	٧	فى ذلك الواجب ، فكذلك	فى ذلك الواجب . ولو أخل الانسان بركن من أركان الواجب بغير عذر بطل أصل الواجب ، فكذلك
٢٨	١٢	مالا يطلق	مالا يطاق
٣٨	٢	أن الشريعة	من أن الشريعة
٤١	٣	بحسب شخص	أو بحسب شخص
٤١	٦	من المضار	من مضار
٤٦	٤	إلزامه	من إلزامه
٥٣	٥	اذا ثبت فتخلف	اذا ثبت كليا فتخلف
٦١	١٩	فيهافد جاء حتما	فيما قد جاء حتما
٧٤	١٥	لكن وجه جامع	لكن على وجه جامع
٨٣	٧	بين القرائين	بين القرائتين
٩٤	٧	وجزئية وجزئية	وجزئية جزئية
٩٦	٦	مرجح فليست	مرجح وذلك كله باطل . فليست
١١٠	١	(ولا تموتن وأنتم مسلمون)	(ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)
١١٨	٦	على العمل	على الفعل
١٢٠	١١	اصلاح الفقهاء	اصطلاح الفقهاء
١٢٦	١٢	فى طريقا	فى طريقها

استدراك الأغاليط المطبعية التى بالمتن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٣٧	٧	ساو يتين	سار يتين
١٣٨	٩	فيؤثر أو فى غيره	فيؤثر فيه أو فى غيره
١٥١	٨	ممتبرا	معتبرا
١٥٣	١١	ليحست	ليست
١٥٤	٣	المطلوب	المطلب
١٥٦	٣	دينى أو دفيوى	دينى أو دنيوى
١٧٢	١٩	اقتضاء الهوى	اقتضاه الهوى
١٧٣	١٨	الامر والنهى	الامر أو النهى
١٧٥	٦	ألالتلذاذ	الالتذاذ
١٨٤	١٣	و يتكلموا	و يتكفلوا
١٩٣	٨	أهلَ بيت	أهلُ بيت
١٩٣	٢١	بعد نفسه	يعدّ نفسه
١٩٩	١١ و١٣	فلما	قَلَّمَا
٢٠٠	١٥	فأن لايلزم	فانه لا يلزم
٢٠٥	١	وأوّلها	وأوّلها وأولاها
٢٠٨	١٩	فصبع	فصنع
٢١٠	١٦	تحريك	تحريض
٢٢٣	١	(هو جعل	(هو الذى جعل
٢٥٥	٥	« من آذى وليا	« من آذى لى وليا
٢٦٧	١٠	نفض الأحكام	نقض الأحكام
٢٧٦	١٣	مدارك آخر	مدارك أخر
٢٨٢	١٥	أباب العوائد	أرباب العوائد
٢٨٣	١٩	فانحزه	فانجزه

استدراك الأغاليط المطبعية التى بالمتن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢٨٤	٤	فقد تكون العوائد	فقد تكون تلك العوائد
٢٨٩	٩	أبى زيد	أبى يزيد
٢٩٩	٢١	الذوب	الذنوب
٣١٣	١٢	« احداها »	« أحدها »
٣٢٨	٢	فيتنزل ذلك	فيتنزل على ذلك
٣٣٤	١٢	مصير »	مصيراً »
٣٣٧	١٠	امتثال الله	امتثال أمر الله
٣٥٢	٢١	دفع الدافع	ودفع الدافع
٣٥٤	٣	إذا كان	إذ كان
٣٦٦	٨	والولد	والوالد
٣٧٣	٣	المحاسب	المحاسبى
٣٧٧	١٤	لغير الله نصيب	لغير الله فيه نصيب
٣٨٣	١	أثمانها(١) ، وقال	أثمانها ، وقال(١)
٣٨٤	٣	أبلغنى زيد	أبلغنى زيد
٣٩٤	١٥	هنا وجهان	هنا له وجهان
٤١١	١	كان للناس	كان فى الناس

استدراك الأغاليط المطبعية التى بالشرح

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨	٦	جانب بها العدم	جانب العدم
١٠	٤	اقطاع	انقطاع
١٠	١٣	من الأمم	فى الأمم
٢٠	٤	مما ليس رسنا	مما ليس ركنا
٥٢	٤	إلى أن لابد	إلى أنه لابد
٥٤	٤	أهم منه	أعم منه
٧١	١	وبالزامهم	بالزامهم
٧٩	٢	ولم يكن	ولو لم يكن
٨٩	٤	الاعواج	الاعوجاج
٩٩	٦	منها يأخذ منه حكم	منهما يؤخذ منه حكم
٩٩	١٠	الصيغة موضوع	الصيغة موضوعة
١٥٣	٤	دتى حن	حتى من
١٨٢	٢	من جهة للطبع	من جهة الطبع
١٩٤	٤	فى داره	فى دارى
٢٣٣	١٠	وعزه الألوسى	وعزاه الألوسى
٢٣٥	٢	ثم يطرح	ثم طرح
٢٥٠	٣	ثلاثة وعشرون	ثلاث وعشرون
٢٦٥	١١	اليرقانى	البرقانى
٢٨٨	٢	فى أمثاله	فى مثاله
٣٠٢	١٦	فاذا أذنت	فاذا دنت
٣٠٥	٣	ويرفع الحرج	ويقع الحرج
٣١٤	١	ويصح	لايصح
٣٢٠	٩	فالصلاة منفكة	فالصلاة تنفك
٣٢٩	٧	صح العقد وإن وجب	صح العقد ووجب
٣٢٩	١١	(وإن لم يقصده)	(وإن لم يقصدوه)
٣٣٠	٥	وملاحظ له	وملاحظا له
٣٨٤	٢	إسناده حسن	إسناده جيد
٣٨٧	٥	إذا عارضت	إذ عارضت